جہد المقل

فی تنزیہ

المعز والمذل

المطبع البلالی الواقع ساڈھورہ

رد بدعت

مخطوطات شناسی کتب خانہ دیوبند

نام کتاب: جہد المقل فی تنزیۃ المعز و المذل حصہ دوم — نمبر مخطوطات - ١٠

مصنف: حضرت شیخ الہند محمود حسن دیوبندیؒ — نمبر کتب خانہ دار العلوم دیوبند - ٢٣١٣

مقام اشاعت: ساڈھورہ

ڈی وی ڈی نمبر -

تاریخ:

مجموعی صفحات: ١٨٠ — دستخط: محمد جنید ربانی ٢ر شعبان ١٤٣١ھ

١٥ر جولائی ٢٠١٠ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْبَابُ الثَّانِيْ

اس باب میں حسب وعدہ سابق ہم اُن اعتراضات کا جواب عرض کرینگے
کہ جو خدشات یا جوابات مؤلف تنزیہ نے ہمارے دلائل مرقومہ فی الباب الاول
کے کسی دلیل کے مقابلے میں پیش کئے ہیں یا امور مذکورہ فی المقدمہ میں سے
کسی امر کو مجروح کیا ہے۔ مگر اس سے پہلے عرض ضروری یہ ہے کہ اثنا تالیف
میں ایک رسالہ مسمی بعجالۃ الراکب مؤلفہ مولوی مفتی عبداللہ صاحب ٹونکی پروفیسر
کالج لاہور ہماری نظر سے گذرا جسکا نام تاریخی حسب بیان بعض ظرفا خالباً خدع
لثعالب یا خداع الثعلب ہے۔ اور ہمارے نزدیک بروے انصاف
بالنظر الی تحریہ الاولہ ونیز بوجہ بعض مناسبات خفیہ نسیج العنا کب کہنا مناسب ہو
مؤلف موصوف نے اپنے اثبات مدعا اور ہمارے مطلب کے ابطال کے
لئے دلایل عقلیہ پیش کرنے میں بہت کچھ جد و جہد کی ہے۔ اور جیسا مؤلف تنزیہ
نے دلایل نقلیہ کے بیان کرنے میں سعی بلیغ فرمائی تھی۔ مؤلف عجالہ نے دلایل
عقلیہ کے لکھنے میں کوشش تام کی ہے اور بعد غور یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسا مؤلف
تنزیہ نے بلا تامل و تدبر عجلت کے ساتھ اپنا رسالہ مرتب کیا ہے۔ ایسا ہی پروفیسر
موصوف نے غور و فکر کے ساتھ اپنا رسالہ انجام کو پہنچایا ہے۔ گو کسی مصلحت سے
عجالہ کے ساتھ موسوم کر دیا ہے۔ مگر اہل فہم اصل کو دیکھ کر امر واقعی سمجھ لیتے ہیں۔
مقتضا نام ہے وعدہ کا نہیں کھایا کرتے بلکہ میرے خیال ناقص میں تو صاحب تنزیہ کو بوجہ
تقاضاے عجلت اس قدر بھی مہلت نہیں ملی کہ بطور تحریر و تلمیع اپنے دلایل و مدعا کو مثل
مؤلف عجالہ ظاہر میں ہی ایسا کر دیتے کہ کوئی نظر سرسری میں دھوکا میں آجاوے یا اس

احسن القریٰ

مصلحت کو سمجھتے جو کہ اسم مجالہ میں پروفیسر صاحب سمجھے ہیں ورنہ اُن کا رسالہ
بروئے انصاف اس اسم کا واقع میں مستحق معلوم ہوتا ہے۔ تماشا یہ ہے کہ جو رسالہ چند سال
میں ترتیب دیا جائے وہ تو مجالہ کہلائے اور جو رسالہ چند ہفتوں میں لکھا جائے وہ
اس خطاب سے محروم ہے اور جاننے والے جانتے ہیں کہ بعض دواعی غیر قابل الالتفات
کی وجہ سے فاضل موصوف کی اُس وقت سے اس مسئلہ کی تحقیق میں سرگرم تھے کہ جب تک
بقول شخصے مولوی احمد حسن صاحب کے فرشتوں کو بھی اس قصہ کی خبر نہ تھی۔ بہر
حال رسالہ مذکورہ کو دیکھ کر یہی دل میں سمائی کہ بنام خدا رسالہ اول کے جواب کے ساتھ رسالہ
ثانی کی باتوں کا بھی جواب لکھا جانا مناسب ہو کیونکہ حضرت مولانا رحمۃ اللہ علیہ شہید اور
اُن کے اتباع کے مقابلہ میں آج کل جس قدر رسالے مرتب ہوئے ہیں اُن سب میں
فاضل کانپوری اور پروفیسر لاہوری کا رسالہ اعلیٰ اور افضل ہونا چاہئے اور یہ دو انصاف
اُن جملہ رسایل میں یہی دو رسالے آج کل ٹھکانے ہیں مصرعہ جگہ جی بہار ہے پھر اُسکی
خزاں نہ پوچھ ۔ اور بعض متعصبین نے جو اس بارہ میں رسایل لکھے ہیں وہ تو اس
قابل بھی نہیں کہ کوئی فہیم اُنکو دیکھنے کا قصد کرے جواب لکھنا تو بہت مشکل ہے اور
نیز بعض امور جو بوجہ عجلت صاحب تنزیہ سے فروگذاشت ہو گئے تھے صاحب
مجالہ نے اُن کی تکمیل کر دی ہے اسلئے ناظرانِ فہیم کی خدمت میں یہ التماس ہے کہ
دونوں حضرات نے اپنے اثبات مدعا کے لئے جس قدر دلایل عقلیہ و نقلیہ تحریر فرمائی
ہیں۔ ہم انشاء اللہ سب کا جواب باب ثالث میں عرض کریں گے اور جس قدر اعتراضات
دونوں صاحبوں نے ہماری دلایل پر پیش کئے ہیں۔ اُن کا جواب بنام خدا اس
باب میں عرض کرتے ہیں۔ ہاں وہ دلایل جو کہ ہم نے اپنے رسالہ میں بیان ہی نہیں
کئے اُن پر جو اعتراض ہونگے اُن کی جواب دہی ہر چند بروئے انصاف ہمارے ذمہ
پر نہیں لیکن بہر صاحب موقع مجملاً یا مفصلاً بنظر اظہار خطاء معترضین بعض اُن اعتراضات
کا بھی جواب دیا جائیگا خوف طول نہ ہوتا تو انشاء اللہ تعالیٰ بالاستیعاب ہم اس
امر کو بھی بیان کرتے کیونکہ ہم کو اس تحریر سے مقصود فقط مسئلہ مذکورہ کا اثبات ہے کسی

دوسری تحریر کی تائید کرنی لفظاً لفظاً غرض اصلی نہیں اس لئے جملہ دلایل مخالفین کا
جواب دینا تو ہم کو ضرور ہے لیکن منجملہ اعتراضات مخالفین کے انہیں اعتراضات کا
جواب دینا کافی ہے جو ہماری دلایل پر پیش کئے گئے ہیں اگر ارشاد الحق یعلو کا
سہارا اور من بارز لی ولیا فقد اٰذنتہ بالحرب کی دوسری جانب کی طرح نہ ہوتی تو
بوجہ اپنی بیچمدانی اور گمنامی کے ہم شاید ایسے دو معقولیوں کے مقابلہ میں کہ ہر ایک
اپنے آپ کو معدوم النظیر سمجھتا ہے ایسے اطمینان سے قلم اُٹھانے کی جرأت نہ کرتے
وما توفیقی الا باللہ اور ہماری تحریر میں مؤلف اول سے علامہ کانپوری صاحب تنزیہ
اور مؤلف ثانی سے فاضل لاہوری صاحب مجالہ مراد ہونگے اور یہ امر بھی لایق اظہار
ہے کہ جتنے امور مقدمہ میں ہم لکھ آئے ہیں اور باب اول میں جس قدر دلایل نقلیہ
و عقلیہ ہم نے بیان کئے ہیں اُن میں سے فقط ایک ایک دو دو امر پر دونوں مصنفین
نے بحث کی ہے باقی دلایل یا اُنکو پیش نظر نہ سمجھے یا اور کسی وجہ سے یہ صاحب
اعتراض نہیں کر سکے مگر احتمال ثانی راجح معلوم ہوتا ہے کیونکہ اول مستدل کے سراسر
مخالف ہے۔ جس کے یہ صاحب مدعی ہیں اور اُس کے نہ ہونے کا الزام مؤلف
اول شد و مد کے ساتھ اپنے مخالفین پر لگا رہے ہیں سو اول ہم انہیں چند الزامات کا
جواب عرض کرتے ہیں کیونکہ حسب عرض سابق انہیں امور کا فقط جواب دینا ہمارے ذمہ
ضروری ہے اُسکے بعد جیسا مناسب ہوگا دیکھا جائیگا ۔ سو اول مؤلف اول نے اپنی دلیل
کے ذیل میں ایک اعتراض و جواب بطور دفع دخل بیان فرمایا ہے جس کی عبارت بعینہ
یہ ہے قولہ اور اگر کہا جائے کہ کذب بیشک نقصان اور محال ہے۔ مگر امکان
کذب ایسا نہیں تو یہ بعینہ ایسی بات ہے کہ کوئی کہے کہ جہل و عجز وغیرہ صفات ردیہ
تو محال ہیں مگر اُن کا امکان محال نہیں اور یہ بدیہی البطلان ہے علاوہ اس کے عقلا
کے نزدیک یہ مقدمہ مبرہن ہے کہ امکان المحال محال انتہی **اقول بتوفیق اللہ**
ناظران فہیم جانتے ہیں کہ صاحب تنزیہ کا یہ جواب حقیقت میں ہمارے مقدمہ ششم پر
اعتراض ہے کیونکہ مقدمہ مذکورہ کا خلاصہ یہی تھا کہ صدور قبائح عن ذات الواجب نقصان

محال ہے اور قدرت علی القبائح مسلم اہل حق اور موجب کمال ہے اور اسکی تائید میں
شرح طوالع کی عبارت پیش کی تھی جس میں جملہ فهو قادر على القبيح الا انه لم
يصدر عنه الا صريح موجود ہے اور جملہ مقدمات کے بعد باب اول میں جو ہم نے
عبارات علماء اپنے موافق بیان کی ہیں اُن میں مسایرہ اور مسامرہ اور تحریر و تقریر و شرح
مواقف و شرح مقاصد وغیرہ کی عبارات میں افعال قبیحہ کو باوجود مقدور ہونے غیر صادر کہا ہے
بلکہ چند عبارتوں میں اس کی تصریح بھی موجود ہے کہ یہی قول الیق اور ادخل فی التنزیہ
ہے۔ باب اول کو ملاحظہ فرمائیے اور مؤلف موصوف جواب مذکور میں یہ فرماتے ہیں
کہ افعال قبیحہ اور امور ردیہ کا صدور و امکان دونوں محال ہیں۔ سو صاحب تنزیہ
نے ہماری عبارات منقولہ کا کچھ جواب دیا اور نہ کوئی نقل اپنے مفید مدعا بیان کی
بلکہ اپنے قرارداد کے خلاف اپنے خیالات و استنباطات پر قناعت کرکے دو امر ہمارے
مقابلہ میں بیان کئے۔ اول تو بطور الزام یہ فرمایا کہ اس صورت میں جہل و عجز کی نسبت
بھی یہی کہنا ہوگا کہ مثل افعال قبیحہ یہ دونوں بھی مقدور باری اور ممتنع الصدور ہیں
حالانکہ جہل و عجز صفت ردیہ کا امتناع ذاتی مسلم اور بدیہی ہے۔ سو اسکا جواب بروئے
انصاف و حسب قرارداد مؤلف موصوف تو ہماری طرف سے وہی نصوص علما
ہیں جن کی طرف ابھی اشارہ کر آیا ہوں اور اگر ہماری مخالفت میں مؤلف تنزیہ
اپنے خیالی الزام اور عقلی استنباط کے روبرو تمام علماء معتبرین کے قول کو مردود و
باطل فرمانے کی جرأت فرماویں تو پھر اسکا کیا جواب کہ جو امر اُن کے نزدیک ایسا مسلم
تھا کہ اسکی پابندی کی سب کو ہدایت کی گئی تھی۔ خود اُس کی پابندی کیوں نہ فرمائی
اور ایسے جلد اسکو کیوں بھلا دیا۔ علاوہ ازیں مؤلف کے اس الزام خیالی سے بنظر
فہم و انصاف عبارات علماء پر حقیقت میں کوئی غلطیان و شبہ عاید نہیں ہوتا چنانچہ
ہم عرض کرینگے ہاں ناظرین فہیم کو انشاء اللہ اس قسم کے امور ملاحظہ کرنے کے
بعد یہ امر محقق ہو جائیگا کہ مدعیان معقول کی سنت آبائی ہے کہ جوش علم میں اگر
مطلق العنانی کی سوجھتی ہے اور کسی کی پابندی کا مطلق خیال نہیں ہوتا پھر بیوجہ

اور دلکو بیتی دائرہ سنت سے خارج کرکے مردود بنایا جاتا ہے بعضے تکفیر و تضلیل
کی جاتی ہے بعینہ یہی سلوک ان حضرات کی طرف سے مولانا محمد اسمٰعیل صاحب رح
شہید کے ساتھ ہوا ہے بالجملہ جب ہم نے اپنی بات کو علمائے معتبرین کے اقوال
کے ذریعے سے پورا ثبوت کو پہنچا دیا تو بنظر انصاف و حسب تسلیم مؤلف اب ہمکو
کسی جواب کی ضرورت نہ تھی مگر مزید اطمینان و وثوق کے لئے بطریق الزام تو ہماری
طرف سے یہ جواب ہے کہ جملہ امور قبیحہ کو ذات واجب تعالیٰ سے جیسا ممتنع الصدور و
مستحیل الوقوع کہتے ہیں۔ اگر ایسا ہی حسب بیان صاحب تنزیہ ان جملہ امور کو ممتنع
بالذات اور غیر مقدور باری بھی مانا جائے اور اُس کے اثبات کے لئے جہل و عجز
کی مثال پیش کی جائے تو یقیناً یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ تعذیب مطیع اور مغفرت
مشرکین و عدم ارسال رسل اور عدم انزال کتب وغیرہ فقط ممتنع الصدور ہی نہونگے
بلکہ ممتنع اور غیر مقدور بھی کہلائیں گے۔ حالانکہ یہ امر اول تو مذہب اہل سنت کے صریح
مخالف ہے۔ دوسرے صاحب تنزیہ نے اپنے رسالہ میں صراحۃً تعذیب مطیع
اور مغفرت مشرکین کو ممتنع بالغیر مانا ہے اور سب پر روشن ہے کہ ممتنع بالغیر ممتنع الوقوع
ہونے کے ساتھ فی حد ذاتہ ممکن و مقدور رہتا ہے تو جب صاحب تنزیہ کے
ارشاد کے موافق بھی یہ امر محقق ہوگیا کہ مغفرت مشرک وغیرہ باوجود مستحیل الوقوع ہونے
کے فی نفسہ مقدور و ممکن ہے تو اُن کے ارشاد کے موافق یہ قصہ بعینہا ایسا ہوگا کہ کوئی
کہے کہ جہل و عجز وغیرہ صفات ردیہ تو محال ہیں مگر اُن کا امکان محال نہیں اور مؤلف
موصوف کو یہ الزام فقط اشکال مذکورہ ہی میں کھانا نہوگا بلکہ جملہ ممتنعات غیریہ میں یہی
خرابی اٹھانی پڑیگی کما لا یخفے اور جب مولوی صاحب ممدوح بتوفیق الٰہی اس الزام سے
نجات کی کوئی صورت نکال لیں گے اُس وقت انشاء اللہ وہ خود ہمکو بھی الزام مذکور
سے بری الذمہ سمجھ جائیں گے ورنہ اپنی برأت کی صورت ہم عرض کرینگے۔ اور
جواب تحقیقی منظور ہے تو سنئے جملہ عقلا کے نزدیک مسلم ہے کہ ضدین کا حال مقدوریت
و عدم مقدوریت میں یکساں ہونا ضروری ہے مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں والقدرة

على الشيء قدرة على ضده انتهى اور یہ بھی مسلم ہے کہ صفات حقیقیہ قدرت
قدیمہ سے خارج اور صفات فعلیہ و جملہ افعال بندگان مقدور و اختیاری ہیں چنانچہ مقدمہ
کتاب میں بالتفصیل معروض ہو چکا ہے تو اب ہر فہیم بالبداہۃ سمجھ جائیگا کہ علم و قدرت
بوجہ اوصاف حقیقیہ ذاتیہ ہونے کے جب مقدور نہ ہوئی تو ان کے اضداد یعنے
جہل و عجز بھی مقدمہ اول کے موافق مقدور و ممکن نہیں ہو سکتی اور مغفرت شرک و تعذیب
مطیع اور صدق و کذب متنازعہ فیہ چونکہ صفات ذاتیہ سے خارج اور افعال میں داخل
ہیں تو مقدمہ ثانیہ کے مطابق ان جملہ امور اور ان کے اضداد کو ممکن و مقدور باری ماننا
پڑے گا جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ مؤلف موصوف کا جواب مذکور میں جہل و عجز کو کذب کے
لئے مقیس علیہ بنانا درست نہیں اور ایک کے امتناع ذاتی سے دوسرے کو
ممتنع بالذات بنانا باطل ہے بلکہ ہر فہیم پر ظاہر ہو جائیگا کہ حق یہی ہے کہ صفات حقیقیہ
کے اضداد کو ممتنع بالذات اور صفات فعلیہ اور اوصاف اضافیہ کے اضداد
کو مقدور فی نفسہ اور ممکن بالذات کہا جائے مؤلف موصوف کا باوجود دعوی وسعت
نظر ایسے امور میں فرق نہ کرنا کیا عرض کروں کہ کس قدر تعجب خیز ہے۔ اس جواب
الزامی کے بعد مؤلف نے جو امکان کذب کے بطلان پر قضیہ مسلمہ امکان المحال محال
کو پیش کیا ہے۔ اہل انصاف کے نزدیک اس قابل نہیں معلوم ہوتا کہ اس کو جواب
میں خامہ فرسائی ضروری ہو اول تو قابل استفسار یہی امر ہے کہ مؤلف محقق نے قضیہ
مذکورہ میں لفظ محال سے کونسا محال مراد لیا ہے اگر محال ذاتی مراد ہے تو ہم کو کیا دقت
پیش ہو سکتی ہے ہم تو کذب کو محال بالغیر کہتے ہیں اور استدلال مرقوم سے یہ نکلا
کہ محال بالذات کا امکان محال ہے اول کذب متنازعہ فیہ کا استحالہ ذاتی ثابت فرمایئے
پھر کہیں قضیہ مذکورہ کو اس پر منطبق کیجئے۔ مگر سب جانتے ہیں کہ امتناع ذاتی کے ثبوت
کے بعد کوئی عاقل اعتراض مذکورہ تنزیہیہ پیش کر سکتا ہے اور نہ مقدمہ مذکورہ کو
جواب میں بیان کرنے کی حاجت اور اگر لفظ محال قضیہ مذکورہ میں محال بالغیر کو بھی
شامل ہے تو بے شک بروئے انصاف مؤلف تنزیہیہ کے اثبات مدعا کے لئے

یہ ایسی دلیل قوی ہے کہ تمام رسالہ میں بھی کوئی ایسی دلیل نہیں مگر اس صورت میں یہی
خرابی عظیم نظر آتی ہے کہ اول تو جملہ اہل عقل کا خلاف لازم آئیگا کیونکہ سارا جہان ممتنع
بالغیر کے لئے ممکن بالذات ہونا ضروری تسلیم کئے ہوئے ہے۔ دوسرے حسب
معروضہ سابق خلاف علم و اخبار باری تعالی اور عدم ارسال رسل وغیرہ کے امکان ذاتی سے
دست برداری کرنی پڑیگی جو خود مؤلف مسلم کے نزدیک بھی مسلم ہے۔ بالجملہ یہ ساری
خرابی صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ کے عدم فرق سے ناشی ہوئی ہے جس کو ہم مقدمہ
کتاب میں بالتفصیل عرض کر چکے ہیں۔ اگر تفاوت معلوم ملحوظ نظر ہوتا تو مؤلف موصوف
صدق و کذب کو علم و جہل و قدرت و عجز پر ہرگز قیاس نہ فرماتے اور ماہران معقول بھی
ہرگز اس کی تصدیق نہ کرتے۔ اہل حق کے نزدیک تو جملہ افعال خیر ہوں یا شر حسن ہوں
یا قبیح فی نفسہا مقدور جناب باری ہیں البتہ چند افعال کہ جنکا تحقق تغیر فی الذات الواجب
پر موقوف اور اسکو مقتضی ہے مثل حرکت و انتقال و اکل و شرب وغیرہ وہ اس عموم
سے مستثنے ہیں اور خلاف عدل و خلاف صدق ہرگز تغیر ذات کو مقتضی نہیں تو ضرور
عموم مذکور میں داخل مان کر مقدور باری کہنا پڑیگا اور بوجہ عروض امتناع ممتنع بالغیر اور
ممتنع الصدور سمجھے جاوینگے وہو المطلوب چنانچہ مقدمہ کتاب میں یہ جملہ امور تفصیل
کے ساتھ مدلل معروض ہو چکے ہیں۔ جب اس سے فراغت پائی تو اب یہ عرض ہے کہ
جس قدر دلائل نقلیہ ہم نے باب اول میں بیان کئے ہیں۔ ان میں سے کسی عبارت
پر ان صاحبوں نے جرح قدح نہیں کیا فقط ایک عبارت شرح مواقف پر جو کہ
سید سند نے بحث عقاب میں بیان فرمائی ہے ہر دو مؤلف نے اپنی اپنی فہم
کے مطابق اس کے جواب دیئے ہیں۔ فرق ہے تو یہی ہے کہ مؤلف اول نے عبارت
مذکورہ سے ہمارے استدلال کرنے کو تین طرح سے رد فرمایا ہے اور مؤلف ثانی نے
فقط عبارت سید سند کی تغلیط کر کے ہمارے استدلال سے پیچھا چھڑایا ہے۔ سو اول
اس عبارت کو بتلاتا ہوں۔ اس کے بعد جملہ امور مع جوابات ذکر کروں گا عبارت تو یہی
ہے جس میں سید صاحب نے اہل سنت کی دلیل پر سے اعتراض اٹھانے کے لئے

کذب اور خلف کو مقدور و ممکن فرمایا ہے وہو ہذا لانا نقول استحالتہ ممنوعۃ کیف
وہما من الممکنات التی تشملہا قدرتہ تعالی چنانچہ یہ عبارت بتمامہا
باب اول میں موجود ہے اور عبارت مذکورہ سے بالتصریح خلف و کذب کی مقدوریت
و امکان ظاہر ہوتا ہے اب سنئے اس کے جواب میں اول تو مولف اول یہ فرماتے
ہیں کہ یہ جواب سید سند نے اہل سنت کے مذہب کے موافق نہیں دیا بلکہ الزاما
معتزلہ کے مذہب کے موافق جواب دیا ہے چنانچہ اُن کی عبارت بعینہ یہ ہے قولہ
بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سید صاحب نے یہ الزامی جواب دیا ہے چونکہ بعض معتزلہ
کذب باری کو ممکن کہتے ہیں اور قدرت کے تحت میں داخل کرتے ہیں اسلئے معتزلہ
کے جواب میں ایسا کہا گیا انتہٰی مگر بروے انصاف اس جواب کو الزامی قرار دینا ظاہراً
اور حقیقۃً دونوں طرح غلط ہے ظاہر کے موافق غلط ہونے کی تو یہی وجہ ہے کہ سید
صاحب کی عبارت میں کوئی لفظ ایسا نہیں کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہو کہ سید صاحب
اپنے مذہب کے خلاف جواب دے رہے ہیں بلکہ صاحب ذوق سلیم اسلوب کلام سے
بالبداہتہ سمجھتا ہے کہ سید صاحب جو کچھ اہل سنت کی طرف سے جواب دے رہے ہیں
وہ ان کے مذہب کے مطابق بیان فرما رہے ہیں علاوہ ازیں اصل یہی ہے کہ جو
کلام متکلم سے صادر ہوتی ہے تاوقتیکہ کوئی قرینہ صارفہ موجود نہ ہو مسلم متکلم سمجھی جاتی
ہے اسلئے مولف تنزیہ کا یہ احتمال کہ یہ جواب سید صاحب کی طرف سے الزامی ہے
بلا دلالت قرینہ معتبرہ بروے انصاف معتبر نہ ہوگا ہاں آگے چل کر جو مولف موصوف
نے ایک دو قرینہ اپنے مفید مدعا تحریر فرمایا ہے وہاں ہم بھی ظاہر کر دینگے کہ وہ مولف
موصوف کا توہم بے اصل ہے۔ اب حقیقۃ الامر کو ملاحظہ فرمائیے کہ سید صاحب کی
غرض اس موقع میں یہ ہے کہ اہل سنت نے جو استدلال معتزلہ کا جواب دیا تھا اس پر
امکان خلف و کذب کا شبہ کسی کو پیدا ہو سکتا تھا اس لئے سید صاحب اُس کا ازالہ
اس طرح فرماتے ہیں کہ کذب و خلف کا استحالہ ہی مسلم نہیں بلکہ یہ دونوں امر داخل
ممکنات ہیں تو اب ان کے امکان سے اہل سنت پر کوئی اعتراض نہیں ہو سکتا سو

اب جواب مذکور کو الزامی کہنا بشرط فہم سید صاحب کے مدعا کے خلاف معلوم ہوتا
ہے اول تو سید صاحب کی عبارت سے فقط اتنا ظاہر ہوتا ہے کہ اس اعتراض مظنون
الوقوع کا یہ جواب ہو سکتا ہے۔ اعتراض مذکور کوئی پیش کرے اعتراض مذکور کی وجہ
خصوصیت معتزلہ کے ساتھ کوئی نہیں معلوم ہوتی تو اب اسکے کیا معنے کہ معترض خواہ
کوئی ہو مگر خاص معتزلہ کو الزاما جواب دیا جاتا ہے علاوہ ازیں حسب ارشاد صاحب
تنزیہ معتزلہ میں سے امکان کذب کا قایل فقط ایک طائفہ مزداریہ ہوا ہے اور مسئلہ
مذکورہ عقاب میں جمیع معتزلہ سے نزاع ہے مواقف و شرح مواقف کو ملاحظہ فرمائیے
اس بحث کی ابتدا میں فرماتے ہیں اوجب جمیع المعتزلۃ والخوارج عقاب
صاحب الکبیرۃ پھر تماشا ہے کہ نزاع تو جمیع معتزلہ و خوارج سے ہو اور جواب
الزامی سے فقط مزداریہ کی گوشمالی کی جاتی ہے اور اگر ان جملہ امور سے قطع نظر کرکے
موافق حکم صاحب تنزیہ جواب الزامی ہی مان لیا جاوے تو پھر اسکا کیا جواب کہ اہل
عقل و علم کے نزدیک جواب الزامی سے گو خصم ساکت ہو جائے مگر ثبوت مدعا فی
نفس الامر کے لئے مفید نہیں ہوتا تو اول تو جواب مذکور جملہ مخالفین کے لئے الزامی
بن ہی نہیں سکتا اور اگر مولف موصوف کی خاطر سے فقط مزداریہ کے الزام پر
قناعت کی جائے تو پھر سید صاحب پر یہ اعتراض ہوگا کہ گو مخالف کے مذہب کے
موافق آپ کے قول پر اعتراض نہ ہو سکے مگر آپ کے مسلک کے موافق تو آپکا قول
محال و باطل ہے یہی وجہ ہے کہ علامہ دوانی و فاضل چلپی نے سید صاحب کی کلام
کے یہی معنے سمجھے ہیں کہ سید صاحب جو کچھ فرما رہے ہیں مذہب اہل سنت کے موافق
سمجھ کر فرما رہے ہیں۔ تو اب سیدھی بات کو ایسے محل پر حمل کرنا کہ جو قرآن و دلایل
و اقوال سلف کے مخالف ہو اور پھر اسکو ظاہر سمجھنا کیا عرض کروں مدعیان معقول
ہی کا حصہ ہے اسکے بعد مولف تنزیہ اپنے دعوے کی تائید میں جواب مذکور کے
الزامی ہونے کے ثبوت میں دو قرینے پیش فرماتے ہیں قولہ اول اس کی تائید
سید صاحب کے اس قول سے ہوتی ہے جو انہوں نے فرقہ مزداریہ کے بیان

میں لکھا ہے ومنہا المزدارية هو ابو موسى عيسى بن صبيح المزدار وهو
تلميذ بشر اخذ العلم عنه وتزهد حتى سمى راهب المعتزلة قال الله قادر
على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما تعالى الله عما قال
علوا كبيرا انتهى ۔ **اقول وبه نستعين** مؤلف رسالہ کا مطلب اس عبارت
کے پیش فرمانے سے یہ ہے کہ سید صاحب نے خود شرح مواقف میں دوسرے
موقع میں جو فرقہ مزداریہ کا حال بیان فرمایا ہے اس میں صاف موجود ہے کہ کذب
وظلم کا مقدور باری کو ماننا مزداریہ کا مذہب ہے اور خود سید صاحب اس عقیدہ فاسدہ
سے سخت بیزاری وتحاشی ظاہر فرماتے ہیں تو اب ظاہر ہو گیا کہ کلام سابقہ متنازع
فیہا میں جو کذب وخلف کے بارہ میں سید صاحب نے وهما من الممكنات
فرمایا ہے وہ سید صاحب کا مذہب کسی طرح نہیں ہو سکتا ورنہ سید صاحب کے
ہر دو قول متعارض ہو جائیں گے تو اب ہر دو ہوا سکو مزداریہ کا مذہب کہنا ضروری ہے
اور جواب مذکور کا مبنی مزداریہ کے قول کو قرار دیئے بغیر کلام درست نہیں ہو سکتی لیکن
اعتراض سابق میں جو عرض کر آیا ہے اسکے ملاحظہ کے بعد مؤلف موصوف کا یہ استدلال
خیال خام سے زیادہ ہرگز وقعت نہیں رکھتا اول تو مقدمہ ثانیہ میں بذریعہ اقوال علماء
اعلام ہم یہ ثابت کر آئے ہیں کہ قدرت کے دو معنے ہیں اول بمعنے صفت قدیمہ جو
جملہ ممکنات ذاتیہ کو اگرچہ ممتنع بالغیر ہی کیوں نہ ہوں شامل ہے دوسرے بمعنے تقدیر
جسکا ارادہ اور حکمت کے موافق ہونا ضرور ہے اور ممتنعات غیریہ باوجود ممکنات ذاتی
کے اس سے خارج ہیں تو اب ہم مؤلف موصوف سے پوچھتے ہیں کہ آپکی عبارت
منقولہ میں جو لفظ قادر موجود ہے اس میں کونسی قدرت مراد ہے اگر قدرت بمعنے
اول یعنے بالمعنی الاعم مراد ہے تو اس کی دلیل کیا ہے مگر دلیل خدا کے لئے ایسی
ہو جو خصم پر حجت ہو سکے اور جانب مخالف کا احتمال باقی نہ چھوڑے یہ نہو کہ دو چار
یا دس بیس مثالوں سے کام نکالا جائے یا اپنی عادت کے موافق یہاں بھی کسی طرح
کھینچ تان کر مراد به القدرة الكامل یا کثرت استعمال سے مطلب براری کی فکر

کیجائے اور ہماری التماس کی تسلیم سے انکار ہے تو کر دیکھئے انشاء اللہ آپ کو کسی طرح یہ امر
مفید نہ ہوگا اور اگر بالمعنی الثانی یعنی بالمعنے الاخص مراد ہے ۔ تو ہمارے مدعا کو سراسر
موافق ہے کیونکہ اب عبارت مذکورہ کا یہ مطلب ہوگا کہ مزداریہ کے نزدیک کذب
وظلم مذکور مقدور یعنے مراد باری اور قابل قضاء ومشیت واجب تعالی ہیں حتے کہ
صدور کذب وظلم عن ذات الواجب کو کوئی امر مانع نہیں اور یہ امر اہل حق کے نزدیک
صریح باطل اور ایزد متعال کے تنزہ کے سراسر مخالف ہے بالجملہ مقدمہ ثانیہ مذکورہ
سے جب یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ قدرت دو معنوں میں مستعمل ہے تو اب تاوقتیکہ
مؤلف تنزیہ یہ امر ثابت نہ فرمائیں گے کہ ان کی عبارت منقولہ میں قدرت بالمعنے
الاول مراد ہے اور دوسرے احتمال کی گنجائش نہیں اس وقت تک حسب قاعدہ
مسلمہ اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ان کا استدلال قابل سماعت
نہ ہوگا اور جب اس تقریر کو ملاحظہ کیا جائے جسکو ہم بطور تمہید شروع باب اول میں
لکھ چکے ہیں ۔ تو انشاء اللہ ہر ذی انصاف فرقہ مزداریہ کا مدعا سمجھ سکتا ہے ۔ اور
جان سکتا ہے کہ مؤلف تنزیہ نے اول مزداریہ کی مراد سمجھنے میں دھوکا کھایا پھر
اس کی وجہ سے مولانا شہید اور ان کے موافقین بلکہ جملہ سلف صالحین کو مزداری بنا کر
...ر فاسد علے الفاسد کا پورا تماشا دکھایا تمہید مذکور کے ضمن میں ہم یہ بات ثابت کر چکے
ہیں کہ کذب وظلم افعال قبیحہ کے صدور میں تین رائے ہیں ۔ ایک فرقہ ممتنع کہتا ہے
دوسرا طائفہ ذاتا اور تحققا ہر دو طرح ممکن سمجھتا ہے اور تیسرا گروہ ممکن ممتنع الصدور فرماتا
ہے ۔ مؤلف تنزیہ کو بوجہ اشتیاق اثبات مدعا فقط دو احتمال تک ہی رسائی ہوئی
جس کی وجہ سے مذہب نظامیہ اختیار کر کے جملہ اہل حق کو بلا تردد مزداریہ بنا دیا ۔ علاوہ
ازیں صاحب فہم سلیم عبارت مذکورہ میں جملہ ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما کو دیکھ کر
...ب سمجھ سکتا ہے کہ مزداریہ خذلہم اللہ کے نزدیک امور قبیحہ کے صادر عن الواجب
ہونے کو بھی کوئی امر مانع نہیں یعنی یہ قبائح نہ ممتنع بالذات ہیں نہ ممتنع بالغیر اور اسپر
...سید صاحب انکار اور اسی کو تنزیہ باری کی مخالف سمجھتے ہیں اور میری التماس کے

قبول فرمانے میں اب بھی کوئی خیال مانع ہو تو اتنا ہی بتلا دیجیے کہ جب مرزاریہ کا مذہب
حسب بیان صاحب تنزیہیہ یہ ٹھہرا کہ وہ افعال قبیحہ کو ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر کہتے
ہیں اور اہل سنت اور مرزاریہ کے مذہب میں مخالفت بھی ضرور تسلیم کی جاوے تو اب
اسکا کیا جواب ہوگا کہ سید صاحب اس موقع میں آمرزاریہ کے مذہب کو نقل فرما کر تعالی
اللہ عما قالہ علواً کبیراً فرما رہے ہیں اور دیگر مواقع میں افعال قبیحہ کو بالنسبۃ
الی قدرت الواجب ممکن بالذات اور ممتنع الصدور قرار دے رہے ہیں۔ چنانچہ
عبارتیں شرح مواقف کی باب اول میں مذکور ہو چکی ہیں۔ فرقہ نظامیہ کے ذکر میں فرماتے
ہیں وتوھموا ان تنزیہہ تعالی من الشرور والقبائح لا یکون الا بسلب
قدرتہ علیہا فھم فی ذلک کمن ھرب من المطر الی المیزاب دوسرے
موقع میں فرماتے ہیں فغایتہ عدم الفعل لوجود الصارف عنہ وھو
القبح وذلک لا ینفی القدرۃ علیہ اسکے سوا اور بھی چند عبارتیں شرح مواقف
کی گذر چکی ہیں۔ جن سے ثابت ہوتا ہے کہ شرور وقبائح اہل سنت کے نزدیک ممکن
بالذات اور مقدور باری ہیں۔ البتہ بوجوہ دیگر ممتنع التحقق والصدور ہو رہے ہیں حاصل کلام
یہ مذہب بعینہ وہی ہے جو مولف تنزیہیہ اپنے زور طبع سے مرزاریہ کا مطلب فرما
رہے ہیں تو اب یا تو یہ فرمائیے کہ مسلک اہل سنت وفرقہ مرزاریہ میں اتحاد ہے یا سید
صاحب کی ان عبارت مذکورہ صاحب تنزیہیہ اور عبارات سبینا حقر میں تعارض ہو لیکن
وہ اتحاد اور یہ تعارض وعناد دونوں اہل عقل کے نزدیک بدیہی البطلان ہیں اسکے سوا
تعذیب طائع اور مغفرت مشرکین میں بھی خدشہ موجود ہے اگر اہل سنت کے نزدیک
انکو مقدور باری کہئے تو شرور وقبائح کی مقدوریت تسلیم کرنی پڑتی ہے جس کی وجہ سے
کذب وظلم بالمعنی المعلوم کو بھی فی نفسہ مقدور وممکن کہنا ہوگا۔ جنکو صاحب تنزیہیہ مرزاریہ
کا مسلک سمجھے بیٹھے ہیں اور ان امور کو اگر مقدور باری نہ فرمائیے تو اول تو مذہب اہل سنت
کے خلاف ہوا دوسرے خود مولف تنزیہیہ کے قول کے معارض الغرض بنظر انصاف
ہو تو ہر طرح یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ شرور مذکورہ عند اہل الحق مقدور اور ممتنع بالغیر

ہیں اور مرزاریہ کے نزدیک ایسے ممکن ہیں کہ ان کے صدور کو کوئی غیر بھی مانع نہیں
یعنی ممتنع بالغیر بھی نہیں اور اس صورت میں انشاء اللہ کوئی خلجان نہیں ہو سکتا۔ جملہ
اقوال بلا تعارض اپنے موقع پر واجب التسلیم رہتے ہیں کاش مولف تنزیہیہ اس مختصر
سی بات کو سمجھ جاتے تو سلف صالحین کو ہرگز ہرگز مرزاری نہ بتاتے اور نہ اس عبارت
کو سید صاحب کے جواب کے الزامی بنانے کی تائید میں نقل فرماتے اسکے بعد دوسرا
قرینہ جو مولف موصوف نے سید صاحب کے کلام سے اپنی تائید میں نقل فرمایا ہے
یہ ہے **قولہ** اسی طرح سید صاحب کے اس قول سے بھی میرے مدعا کی تائید ہوتی ہے
جو انہوں نے کتب منطقیہ میں لکھا ہے وہ قول یہ ہے فلا یرد ان یخبر اللہ تعالی
والرسول لا یحتمل الکذب یہاں سے بھی صاف ظاہر ہوتا ہے کہ سید صاحب کے
نزدیک باری تعالی کی کلام میں کذب کا امکان نہیں پس شرح مواقف کا جواب
مذکور بالضرور الزام پر حمل کیا جاوے گا الی آخرہ **اقول** اہل فہم تو انشاء اللہ اول
نظر میں سمجھ لیں گے کہ یہ تائید کتنی لغو اور بیہودہ ہے بلکہ خود مولف کے مدعا کے
صریح مخالف ہے اسی واسطے اسکے جواب میں خامہ فرسائی کرنے سے بھی ہم کو تو
اول تو کچھ حجاب معلوم ہوتا ہے لیکن جب یہ دیکھتے ہیں کہ مولف تنزیہیہ اور ان
کے رسالہ کی خوبی تحقیق وعمدگی تدقیق صحت معانی واستقامت مبانی اعتبار دلائل
وحقیت مقاصد کی ستایش وتوصیف میں حقیقت شناسان معقول وبحث ورموز
دانایان ادب وحیثیت تقریظاً وتحریراً اس کثرت کے ساتھ سرگرم ہو رہے ہیں کہ
مولف تنزیہیہ اور کسی قسم کا صلہ تو کیا دے سکتے ہیں اگر بہ مقتضائے ایمانی صلہ
فرمودہ حضرت سرور کائنات علیہ الصلوۃ والتسلیمات بھی دینا چاہیں تو ہر چند بظاہر
بے حقیقت وقلیل المؤنت ہے مگر ہندی مثل کے موافق وہ صلہ بھی مولف سے پورا
ہونا دشوار گمان سے خالی نہیں اسلئے اول تو یہ عرض ہے کہ احقر تحریر مقدمات اور تقریر
منشاء نزاع میں یہ امر مدلل عرض کر چکا ہے کہ کسی عبارت میں بہ نسبت کذب مذکور فقط
لفظ ممتنع یا محال یا غیر ممکن یا غیر مقدور دیکھ کر اپنے اثبات مدعا کی امید نہ رکھیں بلکہ

کسی تصریح یا دلیل قابل تسلیم سے یہ بھی ثابت کرنا ضرور ہوگا کہ امتناع و استحالہ سے
امتناع ذاتی مراد ہے نہ بالغیر۔ جب ممتنع اور محال اور غیر مقدور وغیرہ الفاظ کا یہ
حال ہے تو اب فقط لفظ لا یحتمل سے جو میر صاحب کی کلام میں موجود ہے امتناع
ذاتی سمجھ لینا انہیں کا کام معلوم ہوتا ہے کہ جنکو حق و باطل میں تمیز اور خطا و صواب میں
کچھ بحث نہو یہ حضرت مولنا شہید رحمۃ اللہ علیہ کی کرامت یا ماہران معقول کی خوبی
لیاقت ہے کہ میر قطبی کے سیدھے سے جملہ کی ایسی مٹی خراب کی جاتی ہے کہ اہل
فہم کا دل تو ایسے معنے سنکر مالش کرنے لگے تو عجب نہیں سو اب مؤلف تنزیہہ
اور ان کے معتقدین کو لازم ہے کہ کسی دلیل قابل قبول سے یہ بیان فرمائیں کہ عبارت
منقولہ میں لفظ لا یحتمل سے امتناع ذاتی مراد ہے اور یہ بھی ارشاد ہو کہ حضرت انبیاء
کرام کی معصومیت میں اہل سنت کے نزدیک احق بالقبول کیا امر ہے امور قبیحہ
ان کی نسبت مقدورات اور ممکنات ذاتیہ میں محسوب ہوتے ہیں۔ یا ممتنعات
ذاتیہ میں جسکے کہ ان کو قدرت قدیمہ سے بھی خارج کیا جائے گا سمجھ کر جواب عنایت
ہو اہل فہم تو اب بھی حقیقۃ الحال کو بخوبی سمجھ رہے ہیں مگر مؤلف موصوف جب امور
مذکورہ کی تفصیل فرما دینگے۔ اس وقت انشاء اللہ ہر کوئی صراحۃً تائید مذکور کی خوبی
سمجھ جائیگا اور مؤلف ممدوح نے جو شروع رسالہ میں عبارات مفسرین اپنے اثبات
مدعا کے لئے نقل فرمائی ہیں سو وہاں تفسیر حقانی کی عبارت میں جملہ والغیر و ان
دلت الدلائل علی صدقه فکذبه ممکن اذا لم ینظر الیها اور تفسیر
ابو سعود کی عبارت میں جملہ والکذب محال علیه سبحانه دون غیره
بیچ منقول ہے جس سے صراحۃً معلوم ہوتا ہے کہ ذات باری کے سوا کذب اور
کہیں ممتنع نہیں ہے تو اب بروئے انصاف مؤلف تنزیہہ کو چاہیے کہ اپنی عبارات
منقولہ میں رفع تعارض کی صورت نکالیں کیونکہ ہر دو تفسیر کی عبارت کا تو یہ مدعا تھا کہ
امتناع کذب فقط بنسبت الی ذات الباری ہے اور کہیں یہ امتناع محقق نہیں اور
میر کی عبارت کا حسب زعم مؤلف تنزیہہ یہ مدعا ہوا کہ خبر جناب باری اور خبر رسول

دونوں میں کذب ممتنع بالذات ہے اور یہ صریح تعارض ہوا اور ہم سے پوچھے تو بشرط
فہم مؤلف تنزیہہ جو اکابر علماء کو مزوریہ بتاتے تھے اب من حیث لا یحتسب اپنے قرار
داد کے موافق مزوریہ ہونے کے لئے کمربستہ ہو رہے ہیں کیونکہ یہ بات تو عبارت میر
سے خوب ان کی سمجھ میں آگئی کہ کلام الٰہی اور کلام رسول دونوں میں کذب کا امتناع
یکساں ہے اب اس قدر تحقیق باقی ہے کہ کلام رسول میں کذب کا امتناع بالذات
ہے یا بالغیر سو مؤلف مذکور جب تدبر کے ساتھ اقوال علماء کو دیکھیں گے تو کیا عجب ہے
کہ کذب مذکور کا ممتنع بالغیر ہونا احق بالقبول سمجھا جاوے جس پر مزوریہ کا فتوے لگا
چکے ہیں ملا علی قاری وغیرہ نے تحریر فرمایا ہے۔ وقال بعضهم العصمة فضل
من الله ولطفه ولكن على وجه يبقى اختيارهم بعد العصمة فى الاقدام
على الطاعة والامتناع عن المعصية واليه مال الشيخ ابو منصور
الماتريدى حيث قال العصمة لا تزيل المحنة اى الابتلاء والامتحان
يعنى لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هى لطف من الله
تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا
للابتلاء والاختيار على هذا القياس شرح مواقف میں موجود ہے وایضا
فالاجماع منعقد على انهم اى الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون
به ولو كان الذنب ممتنعا عنه لما كان والامر كذلك اذ لا تكليف بترك
الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت انفا انتهى آگے چلکر فرماتے ہیں فلا
يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر انتهى اور یہ تو انشاء اللہ کسی کا
مذہب نہ ہوگا کہ صدور معصیت عن الانبیاء واجب تعالی کی قدرت سے بھی خارج
مانا جائے جس پر امتناع ذاتی کا سمجھنا متفرع ہے بہرحال مؤلف موصوف نے
گو عبارت مذکور کو بلا تدبر اپنی تائید میں نقل کیا مگر حسن اتفاق سے اکثر خلاف و نزاع
تو اسکی وجہ سے رفع ہوگیا اب فقط یہ امر قابل استفسار ہے کہ کذب فی کلام الرسل کی
نسبت مؤلف نے چونکہ کوئی تصریح نہیں فرمائی اس لئے ان سے اس تصریح کی طلب ہے

اگر کذب مذکور ممتنع بالغیر ہے تو مرحبا بالوفاق اور اگر اسکی امتناع ذاتی کے قائل
ہیں تو دلیل مثبت مدعا ارشاد ہو اس کے بعد انشاء اللہ ہم بالتفصیل اس مرحلہ کو طے
کرنے کا قصد کرینگے پھر تماشا ہے کہ مؤلف تنزیہ ایسے قرائن واہیہ کو نقل کر کے فرماتے
ہیں **قولہ** سید صاحب کے اسی الزامی قول سے مدعیان امکان کذب باریتعالی نے
دھوکہ کھایا ہے۔ افسوس اگر ان صاحبوں کی نظر وسیع ہوتی تو اس دھوکے میں نہ پڑتے
انتہی۔ مقام حیرت ہے کہ مؤلف موصوف نے ایک عبارت شرح مواقف کی اور
دوسری عبارت میر کی اپنی تائید کے لئے نقل فرمائی اور ہر دو عبارت کے فہم مطلب
میں صریح غلطی کھائی کما مر مفصلا پھر اسپر کیسے مفخر اور مباہات کے ساتھ متبعین سنت
کے اوپر عدم وسعت نظر کا الزام لگایا جاتا ہے مگر ایسے بے اصل الزام سے کیا کام
چلتا ہے اہل علم سے پوچھئے کہ وہ مؤلف مذکور کے اس کلام کو دیکھ کر یہی فرماویں گے
کہ اگر وسعت نظر کے یہی معنے ہیں کہ سیدھے مختصر مشہور جملوں کے مطلب سمجھنے کی
بھی یہ کیفیت ہے تو نعوذ باللہ من ذلک بروئے انصاف کسی عبارت مشہور کا
محفوظ رہنا ایسا بیجا نہیں جیسا باوجود شب و روز پیش نظر ہونے کے اس کا مطلب
غلط سمجھنا حیرت خیز اور پھر اسپر طعن و تشنیع کی ساتھ پیش آنا خلاف انصاف و حیا
ہے یہی انصاف ہے تو کل کو یہی ماہران معقول جب استدلال عبارات رسائل
منطقیہ وغیرہ السماء فوقنا والارض تحتنا کو دیکھ کر تحتیہ سما اور فوقیت ارض کو بھی ضرور
ممتنع بالذات اور قدرت واجب تعالی سے خارج ہونے کا فتوے دینگے اور جملہ
اہل علم پر عدم وسعت نظر کا الزام لگانے کو تیار ہونگے یا للعجب ضیعۃ الادب
خیر مؤلف اول نے جو عبارت شرح مواقف کو جواب الزامی پر محمول فرما کر ہر دو
عبارت مرقومہ سید صاحب سے اس کی تائید کی تھی۔ اسکی کیفیت تو ناظرین با
انصاف کو معلوم ہو گئی اسکے بعد جو مؤلف نے دوسرا جواب استدلال مذکور کا بیان
کیا ہے وہ عرض کرتا ہوں **قولہ** ثانیا بالفرض اگر سید صاحب ہی کا یہ قول ہو تو جمہور
اہل حق کے مقابلہ میں کب لائق قبول اور قابل تمسک ہو سکتا ہے انتہی **اقول**

غالبا مؤلف تنزیہ سید صاحب کا لحاظ کر گئے ورنہ فقط یہی نہ فرماتے کہ جمہور اہل
حق کے مقابلہ میں سید صاحب کا قول غیر مقبول ہے بلکہ اپنے قاعدہ کے مطابق
سید صاحب پر بھی ضرور مزدوری ہونیکا فتوے لگاتے تاکہ نام بھی بنا ہوتا اور کام
بھی زیادہ نکلتا۔ خیر مؤلف موصوف اور ان کے ہم مشرب تو سید صاحب بلکہ جمہور اہل
سنت کی طرف غالبا بزور معقول ایسے ہی خیال ناروا جاوینگے مگر اہل علم کو بعد ملاحظہ
عبارات منقولہ کتب جو باب اول میں احقر عرض کر چکا ہے۔ انشاء اللہ بخوبی معلوم
ہو جاویگا کہ مذہب اہل حق اس باب میں کیا ہے باقی جو عبارات کہ مؤلف موصوف
نے اپنے اثبات مدعا کے لئے شروع رسالہ میں بیان فرمائی ہیں ان میں ایک
عبارت بھی مثبت مدعائے مؤلف نہیں جسکا دل چاہے ملاحظہ کر دیکھے۔ مگر منشاء
نزاع کو خوب سمجھ کر اور جملہ قیود اور شرائط کو محفوظ کر کے پھر استدلالات مؤلف
کو دیکھنا لازم ہے چنانچہ مقدمہ کتاب اور بیان منشاء نزاع کے ذیل میں احقر مفصلا
عرض کر آیا ہے۔ مؤلف مذکور کے اکثر استدلالات اسی قسم کے ہیں جیسا کہ
عبارت مذکورہ میر قطبی خبر اللہ تعالی والرسول لا یحتمل الکذب سے امتناع
ذاتی سمجھ لیا ہے اور انشاء اللہ باب ثالث میں ہم بھی تفصیل کے ساتھ ان دلائل
کی حقیقت واشگاف کر کے دکھلاوینگے امور مذکورہ کے ملاحظہ کے بعد ہر ذی فہم
یقین کر سکتا ہے کہ مؤلف مانع کو سید صاحب کو جمہور اہل حق کے مخالف سمجھنا خیال خام ہے
بلکہ جمہور اہل حق کذب مبحوث عنہ کو مثل سید صاحب کے ممتنع بالغیر فرماتے ہیں جس کا
جی چاہے باب اول کو ملاحظہ فرما لیوے اسکے بعد عبارت منقولہ شرح مواقف کا
تیسرا جواب مؤلف اول نے بیان فرمایا ہے **قولہ** ثالثا بعض محققین نے سید صاحب
کے قول مذکور کے الزامی ہونے کی طرف خیال نہیں کیا انھوں نے اسے مورد گیرا
ہے چنانچہ محقق دوانی شرح عقاید جلالی میں کہتے ہیں قلت الکذب نقص والنقص
علیہ تعالی محال فلا یکون من الممکنات ولا یشملہ القدرۃ کما لا یشمل القدرۃ
سائر وجوہ النقص علیہ تعالی کالجہل والعجز ونفی صفات الکمال انتہی **اقول**

و بہ نستعین مولف صاحب نے کلام شارح مواقف کے مقابل جو کہ ہماری
مستدل تھی جس قدر جوابات تحریر فرمائے ہیں سب سے عمدہ جواب یہ ہے بلکہ انصاف
سے دیکھئے تو دونوں رسالوں میں جتنی عبارت ہر دو مولف نے اپنے مثبت مدعا بیان
کی ہیں ان سب میں یہ عبارت منقولہ محقق دوانی جس قدر اُن کو مفید ہے ایسی کوئی
عبارت مثبت مقصود نہیں اسلئے مناسب ہے کہ اُسکی اصل حقیقت ہدیہ ناظرین کیجائے
شرح مواقف اور شرح عقاید جلالی وغیرہ کتب کلامیہ میں مذکور ہے کہ معتزلہ اور خوارج
صاحب کبیرہ و جوبا توبہ مرجائے اُسپر عذاب کرنا حق تعالیٰ پر واجب اور عفو کو ممتنع بتلاتے
ہیں اور اہل سنت اس وجوب کے منکر ہیں بلکہ عدم وقوع عذاب کے فعلیۃ کے قائل
ہیں معتزلہ اور خوارج کا یہ استدلال ہے کہ جب نصوص کثیرہ میں حق تعالیٰ شانہٗ عقاب
صاحب کبیرہ کی خبر دے چکا تو اُسکا معذب ہونا واجب ہوگیا ورنہ در صورت عدم عقاب
حق تعالیٰ شانہٗ کے کلام پاک میں کذب اور خلف لازم آئیگا جو کہ محال ہے اہل سنت
اسکے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس استدلال سے غایت ما فی الباب یہ ثابت
ہوتا ہے کہ عدم عقاب یعنی عفو اہل کبائر کے وقوع کی نوبت نہ آئی وجوب عقاب یعنی
امتناع عفو جو کہ دعوے معتزلہ و خوارج تھا اس سے ثابت نہ ہوا جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ
غایت ما فی الباب بوجہ اندیشہ لزوم خلف وکذب یہ تسلیم کیا جائیگا کہ ہر ایک صاحب
کبیرہ معذب ہو اور اسکی مغفرت کی کبھی نوبت نہ آئی مگر فقط تحقق تعذیب اور عدم
تحقق مغفرت سے اول کا وجوب اور ثانی کا امتناع جو کہ مقصود معتزلہ و خوارج تھا ہرگز
ثابت نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ فعلیۃ وجوب سے اور عدم امتناع سے عام ہے
ہرگز ان میں تلازم نہیں البتہ اگر فعلیۃ اور وجوب یا عدم اور امتناع میں باہم مساوات و
تلازم ہوتا تو بیشک یہ استدلال معتزلہ اور خوارج کو مفید ہوتا اور استدلال مذکور باطل ہوا اسکے
مقابلہ میں یہ جواب شرح مقاصد و شرح مواقف وغیرہ کتب کلامیہ میں موجود ہے شارح
مواقف نے اہل سنت کی طرف سے اس جواب کو نقل فرما کر یہ شبہ پیش کیا کہ اس صورت
میں فعلیۃ خلف وکذب تو بیشک لازم نہ آئیگا مگر ظاہر ہے کہ امکان خلف وکذب کو ضرور ماننا

پڑیگا کیونکہ جب عدم عقاب صاحب کبیرہ کو ممکن مان لیا تو نصوص وعید کا امکان خلف جو کہ
متفرع ہے واجب التسلیم ہوگا پھر اسکا جواب شارح موصوف نے اہل سنت کی جانب
سے یہ دیا نقول استحالتہما ممنوع کیف وہما من الممکنات التی یشملہا قدرتہ
تعالیٰ انتہی یعنے امکان کذب و خلف کا استحالہ ممنوع ہے کیونکہ کذب و خلف ممکنات
میں کہ جنکو قدرت واجب شامل ہے داخل ہیں اور اس عبارت سے صاف ہمارا
مدعا ثابت ہوتا ہے اب اس جواب پر محقق رحمۃ اللہ علیہ نے شرح عقاید جلالی میں یہ
اعتراض بیان فرمایا قلت الکذب نقص والنقص علیہ تعالیٰ محال فلا یکون
من الممکنات ولا یشملہ قدرۃ اللہ تعالیٰ کما لا یشتمل القدرۃ سایر وجوہ
النقص علیہ تعالیٰ کالجہل والعجز ونفی صفۃ الکلام وغیرہا من الصفات
الکمالیۃ انتہی یعنے شارح مواقف کا یہ فرمانا کہ کذب ممکن و مقدور باری ہے صحیح
نہیں کیونکہ کذب نقص ہے اور واجب تعالیٰ میں نقص ہونا محال ہے اور جیسا کہ جہل و
عجز وغیرہ نقایص صفات کمالیہ بوجہ نقص مستحیل ہیں ایسے ہی کذب و خلف بھی بوجہ
نقص ممکن و مقدور نہیں ہو سکتے اور یہ عبارت علامہ دوانی کی صاحبان منقول کو ایسی
تکیہ گاہ بے حجت معلوم ہوتی ہے کہ جیسے فریق اول کو سید صاحب کی عبارت مرقوم
دستاویز کامل سمجھ میں آئی تھی لیکن عرض جواب سے پہلے یہ التماس ہے کہ مولف
صاحب نے جواب اول میں یہ فرمایا تھا کہ سید صاحب نے یہ جواب بطریق الزام معتزلہ
کے مقابلہ میں بیان فرمایا ہے اور اس کے الزامی ہونے کی تائید میں شرح مواقف
و قرطبی کی عبارت نقل کر کے اپنے مخالفین پر یہ طعن کیا تھا کہ یہ صاحب بوجہ عدم
ثبات نظر اس جواب الزامی کو سید صاحب کا مذہب سمجھ بیٹھے چنانچہ ہم لا امور مفصلہ
جواب گذر چکے مگر حسن اتفاق سے مولف صاحب نے جس وجہ سے کہ ... کو نظری
ثابت فرمایا تھی علامہ دوانی بھی اسی وجہ میں شریک ہو کر حسب الحکم مولف موصوف
اسی لقب کے ساتھ ملقب ہو گئے اور جس احتمال کو مولف ظاہر فرماتے تھے اور اس کو
سمجھنے پر افسوس کرتے تھے تقدیر سے علامہ دوانی بھی مثل اتباع مولانا شہید رحمۃ اللہ علیہ

اوس احتمال کو اصلا نہ سمجھے ظاہر ہے کہ جب فریق اول صرف اس وجہ سے کہ جواب
مذکور کو الزامی نہ کہا بلکہ مذہب سید صاحب سمجھ لیا وسعت نظر سے محروم کیا گیا۔ تو
پھر محقق ممدوح بھی چونکہ انہوں نے اس احتمال ظاہر کی طرف خیال نہ فرمایا ضرور مثل
فریق اول کے وسعت مذکور سے محروم کئے جاوینگے۔ مؤلف موصوف عنقریب ایک
خوش اسلوبی کے ساتھ سید شریف کو مزاری بنا کر آئے تھے اور اب محقق دوانی کا بر
معقول غیر وسیع النظر ہونا محقق فرمادیا پھر اب کسی کو کیا موقع شکایت کا باقی رہا بقول
شخصے مصرعہ ایسے قائل کا کیا کرے کوئی ۔۔ ہاں سید صاحب اور علامہ دوانی
مرحوم کی طرف سے بطور حسرت یہ عرض ہے شعر کس نیاموخت علم تیر از من ۔۔ کہ
عاقبت نشانہ نکرد ۔۔ اور جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ مؤلف ثانی جو کہ مؤلف تنزیہ کے
پورے حامی و معین بلکہ خواجہ تاش ہیں وہ بھی اس ظاہر احتمال یعنی جواب مذکور کے
الزامی ہونے کو نہیں سمجھے چنانچہ ان کے رسالہ سے ہویدا ہے اور حسب ارشاد
مؤلف تنزیہ وہ بھی کوتہ نظر ٹھیرے تو اب تو ہم کو مؤلف اول کے اس طعن پر خوشی
کرنے کا موقع ہے شعر شادم کہ از رقیبان دامن کشاں گذشتی ۔ گو مشت خاک
ما ہم برباد رفتہ باشد ۔۔ اور چونکہ مؤلف ثانی بھی بڑے زور شور کے ساتھ رسالہ
تنزیہ کے مصدق اور مقرظ ہیں تو اب تو وہ خود بھی اپنے قصور نظر کے معترف
قرار دیے جاوینگے بالجملہ ان جملہ امور سے مقصد یہ ہے کہ مؤلف اول کا سید صاحب
کے جواب مذکور کو الزامی فرمانا خاص ان کا اجتہاد ہے اور کوئی اس کا قائل نہیں
ہوا اسکے بعد یہ عرض ہے کہ محقق کی عبارت مذکور صاحبان معقول کو مفتقدا سی امر
مفید نہیں کہ جو استدلال ہم نے سید صاحب کے ارشاد سے پیش کیا تھا اسکا جواب
ہو جائے بلکہ بشرط انصاف ان کی اثبات مدعا کے لئے بھی بظاہر ایسی نص صریح
ہے کہ تمام رسالہ بلکہ ہر دو رسالہ میں ہماری فہم کے موافق کوئی عبارت ان کے مدعا
ایسی دال بالتصریح نہیں کیونکہ جس قدر عبارات کتب ان صاحبوں نے نقل فرمائی
ہیں ان سے فقط استحالہ بالامتناع کذب ثابت ہوتا ہے امتناع ذاتی جو کہ متنازع فیہ

ہے کسی تصریح یا قرینہ معتبرہ سے مفہوم نہیں ہوتا کما سیاتی فی الباب الثالث اور علامہ محقق
کی کلام میں جملہ ولا یشتملہ قدرة اللہ تعالیٰ اور تمثیل جمل مجزا اور نیز کلام مذکور کا تردید
سید صاحب میں پیش کرنا ثبوت امتناع ذاتی کے لئے عمدہ قرینہ معلوم ہوتا ہے اسلئے
جیسا سید صاحب کے کلام کا جواب دینا انکو ضروری تھا ایسا ہی علامہ دوانی کے ارشاد کی
جوابدہی ہم پر لازم ہے سو اپنے فہم کے موافق جواب واقعی تو انشاء اللہ بعد میں عرض کرینگے
اول تو ہمارا صاحب تنزیہ یہ التماس ہے کہ ہر جواب مذکورہ بالا جو مؤلف موصوف نے
سید صاحب کے جواب میں ذکر فرمائے ہیں بجنسہ ہماری طرف سے عبارت محقق مستدلہ
مؤلف صاحب کے مقابلہ میں کار آمد ہیں وللہ الحمد۔ مثلاً جواب اول مؤلف کی طرف سے
یہ تھا کہ سید صاحب کا معتزلہ کو یہ جواب دینا بطور الزام ہے۔ چونکہ بعض معتزلہ کذب باری کو
مقدور کہتے ہیں اسلئے معتزلہ کے مشرب کے موافق اسکو ممکن مان کر سید صاحب نے
اون کے اعتراض کا جواب دیا تو اب ہم بھی یہی عرض کرتے ہیں کہ علامہ دوانی جو سید
صاحب کے جواب پر اعتراض بیان کرتے ہیں اپنے مذہب کے موافق نہیں فرماتے
چونکہ بعض معتزلہ کذب مذکور کو ممتنع کہتے تھے اور مقدور نہیں مانتے اسلئے انکی طرف سے
سید صاحب کے جواب میں ولا یشتملہ مقدورة اللہ تعالیٰ الخ کہا گیا خلاصہ مقصود
یہ ہے کہ حسب بیان مرقومہ بالا یہ امر معلوم ہو چکا کہ معتزلہ و خوارج عقاب صاحب کبیرہ کو
واجب اور اسکے عدم عقاب کو ممتنع کہتے ہیں اور اسکی وجہ وہی لزوم کذب خلف بتلاتے
ہیں پھر اسکا جواب جو اہل سنت کی طرف سے بیان کیا تھا اسپر امکان کذب کی خرابی لازم
آتی ہے سو حسب ارشاد مؤلف تنزیہ جیسا سید صاحب نے جملہ معتزلہ و خوارج میں سے خاص
معتزلہ کے مشرب کی موافق جو کہ کذب وغیرہ قبائح کے صدور کو ممکن کہتے ہیں بطریق الزام
امکان کذب کو تسلیم فرما کر ان کے جواب میں نقول استحالہ ممنوعہ فرمایا تھا۔ سو اب
ہماری عرض یہ ہے کہ اسی طرح پر علامہ دوانی نے بھی خاص فرقہ نظامیہ کے مسلک کے
مطابق جو کہ کذب وغیرہ قبائح کو ممتنع کہتے ہیں بطریق الزام امتناع کذب کو تسلیم کر کے
بعد سید صاحب کے جواب کی تردید میں فلا یکون من الممکنات و لا یشملہ القدرة

ارشاد فرمایا اور جیسا مؤلف تنزیہیہ نے جواب سید شریف کے الزامی ہونے پر اس
عبارت کو پیش کیا تھا کہ جو سید صاحب نے فرقہ مزداریہ کے بیان میں تحریر فرمائی ہے
اور جسکا جواب باصواب احقر مکرر عرض کر چکا ہے بعینہٖ اسی طور پر یہ ہیچمدان بھی علامہ دوانی کی
تردید مذکور کے الزامی ہونے پر ان عبارات کو شاہد لاتا ہے جو کہ شرح مواقف و مقاصد و شرح طوالع
و مسایرہ وغیرہ کتب کلامیہ میں فرقہ نظامیہ کے بیان میں مذکور ہیں اور باب اول میں منقول
ہو چکی ہیں جن کا نتیجہ اسی امر پر دال ہے کہ فرقہ نظامیہ کذب و ظلم جیسے فعل مالا ینبغی وغیرہ کو
غیر مقدور کہتے ہیں اور اہل سنت ممتنع بالغیر فرماتے ہیں سو جب حسب تصریحات
اعلام یہ معلوم و محقق ہو گیا کہ فرقہ نظامیہ بخلاف اہل سنت کذب مذکور کے امتناع اور
غیر مقدوریہ کا قائل ہے پھر کیونکر خیال ہو سکتا ہے کہ محقق رحمۃ اللہ علیہ کذب مذکور کی
نسبت خلاف حضرات علماء اہل سنت لا یکون من الممکنات ولا یشتمل القدرۃ
کا حکم فرمائیں ہو نہو صاحب تنزیہیہ کی تحقیق کے موافق ضرور یہ قول الزامی ہے اور
جیسا فاضل کانپوری نے شرح مواقف اور میر قطبی کی عبارت کو اپنی تائید میں
پیش کر کے جسکا شافی جواب معروض ہو چکا ہے یہ ارشاد کیا تھا افسوس اگر ان صاحبوں
کی نظر وسیع ہوتی تو اس دھوکے میں نہ پڑتے ایسے ہی یہ احقر بھی ان عبارات
متعددہ کتب کلامیہ وغیرہ کو جو کہ باب اول میں مذکور ہیں یاد دلا کر گستاخی معاف
فاضل مذکور کا وہی جملہ افسوس اگر ان صاحبوں کی نظر وسیع ہوتی تو اس دھوکے
میں نہ پڑتے عرض کرتا ہے **شعر** کرتے جوں کو وہ نہیں ہم تو سخن میں سبقت ٭
پر وہ کچھ ہم سے سنے گا جو کہے گا ہم کو ٭ اسکے بعد دوسرا جواب جو مؤلف ممدوح نے سید
صاحب کے کلام کا یہ بیان کیا تھا کہ بالفرض اگر سید صاحب ہی کا یہ قول ہو تو جمہور
اہل حق کے مقابلے میں کب لائق قبول ہو سکتا ہے سو بعینہٖ یہی جواب ہماری طرف
سے علامہ دوانی کے قول کا سمجھئے اور انشاء اللہ بوقت مورد اہل فہم و انصاف
کو یہ امر خود بخود ثابت ہو جائے گا کہ جمہور اہل حق کا کیا مذہب ہے اور ان دونوں دعووں
میں کونسا دعوے مدلل و کونسا بے اصل ہے اور عبارات مستندہ فضلاء منقول کی

کیفیت اشارۃً تو معروض کر چکا ہوں مگر آئندہ ان استدلالات کی حالت تفصیل کے
ساتھ بھی بتوفیق الٰہی عرض کرونگا اس سے فراغت پا کر مؤلف تنزیہیہ نے سید
صاحب کے قول کا تیسرا یہ جواب بیان کیا تھا کہ محقق دوانی نے شرح عقائد
جلالی میں سید صاحب کے قول کو مردود ٹھیرایا ہے سو اسی طرح ہم بھی عرض کرتے
ہیں کہ کذب مذکور کے امتناع ذاتی کو بہت سے محققین نے مردود فرمایا ہے جسکا
جی چاہے عبارات منقولہ باب اول کو دیکھ لے حتے کہ صاحب عمدہ کی وہ عبارت جو کہ
مؤلف تنزیہیہ کو بعد طبع رسالہ میسر آئی ہے اور ان کے مدعا پر ان کے خیال کے
موافق ایسی نص قطعی ہے کہ جو کوئی ان کے رسالہ کی بابت کسی خدشہ کے رفع کا طالب
ہوتا ہے تو محل بے محل وہی عبارت سپر بنائی جاتی ہے خود اس کی بابت امام ابن
ہمام مسایرہ میں کانہ انقلب علیہ فرما کر تخطیہ کر رہے ہیں اور یہ احقر باب ثالث
میں اور استدلالات کے ذیل میں انشاء اللہ عبارات مذکورہ کی کیفیت بھی کما ینبغی
بیان کریگا بالجملہ اگر جلال المحققین کی اس تردید کی وجہ سے سید صاحب کا ارشاد پایہ
سے گرا ہوا خیال کیا جاتا ہے تو بروے انصاف ابن ہمام وغیرہ محققین کے انکار کی وجہ سے
شیخ موصوف کا قول بھی ہبا منثورا سمجھا جائیگا - جب یہ امر واضح ہو چکا کہ مؤلف
تنزیہیہ نے تحقیق و تدقیق کے بعد جو تین جواب ہماری عبارت مستدلہ کے مقابلہ میں
بیان فرمائے تھے وہی ہر جواب ہماری طرف سے باحسن وجوہ ان کی طرز کے موافق
ان کی عبارات منقولہ کے ہو سکتے ہیں تو اب بروے انصاف ہم کو کسی اور جواب کی
حاجت نہیں لیکن بنظر مزید اطمینان مناسب معلوم ہوتا ہے کہ منشاء اور غرض اغراض
علامہ محقق بیان کر کے جواب تحقیقی بھی حسب وعدہ عرض کر دیا جاوے تاکہ اہل فہم
سمجھ جائیں کہ محقق دوانی جو فرماتے ہیں واقعی عمدہ بات فرماتے ہیں اور فاضل کانپوری
کے مقصود تک ان کا رسائی نہیں ہوئی ورنہ قول علامہ دوانی سے ہم کو نہ دھوکا کی
ضرورت اور ظاہر ہو جائے کہ جیسا سید شریف نے جو کچھ فرمایا ہے وہ سب ہمارے مؤید ہے ویسا ہی
علامہ موصوف جو ارشاد کرتے ہیں وہ بھی اصلا ہمارے مدعا کے خلاف نہیں چنانچہ

ماہران معقول کی مغالطہ دہی دیکھکر رہا سہا اعتماد بھی اپنی فہم نارسا پر باقی نہ رہا اور ہر خوف
مجادلین بھی ڈراتا ہے لیکن اہل فہم کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ پریشانی تقریر سے قطع
نظر فرما کر اگر قابل قبول ہو تو قبول فرمائیں ورنہ ابھی عرض کر چکا ہوں کہ مؤلف تنزیہ
کے جواب کے لئے جو لکھ چکا ہوں وہ بھی کافی ہے اسلئے عرض ہے کہ در بارہ عقاب
و عدم عقاب صاحب کبیرہ جو اختلاف فی مابین اہل سنت اور مابین معتزلہ و خوارج
واقع ہوا ہے اس کی کیفیت تو معروض ہو چکی ہے اور استدلال مخالفین مع جواب
اہل سنت و دفع دخل سید شریف و تردید محقق دوانی بالترتیب و التفصیل بھی پیشگاہ
خلائق عرض کر آیا ہے اب قابل اظہار فقط یہ امر ہے کہ دفع دخل سے سید صاحب کا
جو اعتراض فرمانے سے حضرت محقق کا اصل مقصود اور منشا کیا ہے سو بعد تامل
بالبداہت معلوم ہوتا ہے کہ حسب معروضہ سابق معتزلہ و خوارج نے لزوم خلف و کذب
سے عقاب صاحب کبیرہ کو واجب اور اس کی مغفرت کو ممتنع کہا تھا اور اسکا جواب
علماء اہل سنت نے یہ دیا تھا غایتہ وقوع العقاب فاین وجوبہ الذی
فیہ اذ لا شبہۃ فی ان عدم الوجوب مع الوقوع لا یستلزم خلفا
ولا کذبا یعنے معتزلہ اور خوارج کے استدلال سے غایت مافی الباب تحقق
عقاب صاحب کبیرہ ثابت ہوتا ہے وجوب عقاب مذکور جو کہ متنازع فیہ ہے
ثابت نہیں ہوتا کیونکہ جب باوجود عدم وجوب عقاب کے ہم نے عقاب کو
اور موجود مان لیا پھر لزوم خلف و کذب کیونکر ہو سکتا ہے ہاں اگر عدم وجوب عقاب
کے ساتھ عقاب مذکور کو غیر محقق و غیر موجود کہا جاتا تو البتہ تحقق خلف و کذب لازم
آتا اب اسکے بعد سید صاحب نے جو دفع دخل کیا ہے مقصود اصلی اس سے فقط یہ
ہے کہ جواب مذکور اہل سنت کی جانب سے صحیح اور تام ہے کیونکہ جواب مذکور پر
اگر خدشہ ہو سکتا ہے تو فقط یہ ہو سکتا ہے کہ اس صورت میں ہر چند تحقق کذب لازم
نہ آئے مگر امکان کذب کا ضرور اہل سنت کو قائل ہونا پڑے گا سو اسکا جواب سید
صاحب نے یہ فرمایا کہ امکان کذب تام ہے اسلئے امکان ذاتی اور مقدوریت کے

ہم منکر نہیں سو حسب ارشاد سید صاحب اب جواب مذکور تام ہو گیا اور بظاہر کوئی خدشہ
باقی نہ رہا اب اس دفع دخل صاحب پر جو جلال المحققین اعتراض فرماتے ہیں اسکا
مطلب ہرگز ہرگز یہ نہیں کہ محقق موصوف کذب کے امکان ذاتی اور مقدوریت کو باطل
فرماتے ہیں بلکہ ان کی غرض یہ ہے کہ سید صاحب کے اس دفع دخل سے علماء اہل سنت
کا جواب صحیح نہیں ہو سکتا اور سید شریف کا اس جواب کو تام فرمانا جس پر ان کی کلام
دال ہے بنظر تحقیق ٹھیک نہیں کیونکہ جواب مذکور اہل سنت کی طرف سے معتزلہ و
خوارج کے مقابلہ میں جب درست ہوتا جب اہل سنت کے نزدیک عقاب صاحب
کبیرہ باوجود عدم وجوب جائز و ممکن الوقوع اور متحقق بھی ہوتا حالانکہ اہل سنت کا عدم عقاب یعنے
مغفرت صاحب کبیرہ کی معصیت کا قائل ہونا اظہر من الشمس ہے بہت سے ایسے
صاحب کبیرہ جو کہ بلا توبہ مر گئے محض حق تعالی شانہ کی رحمت یا انبیاء علیہم السلام وغیرہ
کی شفاعت سے بلا فعلیت و تحقق عقاب مغفور ہو کر حسب ارشاد اہل سنت داخل
جنت ہو جاوینگے ۔ سو جب حضرات اہل سنت عدم عقاب صاحب کبیرہ کی تحقق
اور فعلیت کے قائل ہیں تو اب ضرور وہ نصوص جو کہ اہل کبائر کے عقاب پر دال ہیں
ان میں فعلیت خلف اور تحقق کذب لازم آئیگا اور یہ باطل بالبداہتہ اور جواب اہل سنت
میں جو یہ کہا تھا ان عدم الوجوب مع الوقوع لا یستلزم خلفا ولا کذبا
باطل غلط ہو جائیگا کیونکہ عدم وجوب عقاب کے ساتھ اگر وقوع عقاب اہل سنت
کا مسلک ہوتا تو بیشک تحقق کذب نہ ہوتا اور جب اہل سنت عدم وجوب عقاب
کے ساتھ عقاب کے عدم وقوع یعنے فعلیت مغفرت کے قائل ہیں پھر تحقق کذب
میں کونسی حالت منتظرہ باقی ہے تو اب سید صاحب کے دفع دخل میں وھو من
الممکنات التی یشملہا قدرتہ ممکن و مقدور سے ممکن بالذات مراد لیا تو
لغو معلوم ہوتا ہے کیونکہ حسب بیان سابق معتزلہ و خوارج در صورت عدم عقاب اہل
سنت کے مذہب کے موافق لزوم فعلیہ کذب کا اعتراض کرتے ہیں بہر کذب ممکن
بالذات تسلیم کرنے سے ان کا اعتراض کیونکر دفع ہو سکتا ہے تو اب بغرض اعتراض جواب

میں ممکن سے امکان وقوعی مراد لینا پڑیگا وہو کما ترے اور مقدمہ کتاب میں بذریعہ نقول
معتبرہ معروض ہو چکا ہے کہ کسی شے پر ممکن ومقدور جیسا امکان ذاتی کی وجہ سے اطلاق
کیا جاتا ہے ایسا ہی کبھی وقوع اور فعلیت کے لحاظ سے بھی بولا جاتا ہے سو جب تقریر
سوال سید صاحب کے دفع دخل میں ممکن سے مراد ممکن الوقوع والفعلیۃ لینا ضرور ہوا
سوال جواب میں کچھ ربط نہ ہوگا تو اب علامہ محقق اسی مقدوریۃ وامکان کی تردید میں فلا
یکون من الممکنات ولا یشملہ القدرۃ ارشاد کرتے ہیں کذب وخلف کے امکان
ذاتی کو باطل کرنا ہرگز منظور نہیں ورنہ جہل وعجز وغیرہ اشیاء سے بھی یہی مقصود ہے کہ
ممتنعات غیریہ اور ممتنعات ذاتیہ عدم تحقق وامتناع فعلیۃ میں مساوی ہیں ممتنعات
ذاتیہ جیسے ازلاً اور ابداً ضروری العدم ہیں اسی طرح پر ممتنعات غیریہ بھی ضروری
العدم ہیں سو کذب وخلف بوجہ امتناع بالغیر جب دائم العدم ہوئے تو اب انکی فعلیہ جو کہ
مسلک کے موافق بوجہ تسلیم فعلیہ عدم عقاب کو لازم آتی ہے کیونکر لائق تسلیم ہو سکتی ہے اور معتزلہ کی
اور اہل سنت کے جواب اور سید صاحب کے دفع دخل سے بھی اگر قطع نظر
تو بشرط انصاف خود محقق دوانی کے کلام سے بھی کذب وخلف کا امتناع غیری ثابت
ہوتا ہے کیونکہ عبارت محقق میں کذب کے امتناع کی دلیل یہ بیان کی جاتی ہے الکذب
نقص والنقص علیہ تعالیٰ محال اور یہ ہیچمدان مقدمہ کتاب میں بذریعہ نقول
اعلام یہ ثابت کر چکا ہے کہ کذب متنازع فیہ داخل افعال ہے اور نقص فی الافعال
ممتنع بالغیر ہے جیسا کہ نقص صفات کمالیہ ممتنع بالذات ہے اور باب ثالث میں
انشاء اللہ کسی قدر تفصیل کے ساتھ اسکو عرض کرونگا تو خود دلیل بیان فرمودہ محقق سے
کذب کا امتناع بالغیر مفہوم ہوتا ہے وہو المقصود۔ بالجملہ سید شریف المحققین اور جلال
المدققین کا فقط اس امر میں خلاف ہے کہ اول صاحب جواب مذکورہ اہل سنت کو
تام اور دوسرے صاحب غیر تام فرماتے ہیں کذب کے امکان ذاتی کا دونوں صاحبوں
میں سے کوئی منکر نہیں بلکہ بشرط تدبر ہر دو صاحب کے نزدیک امکان ذاتی مسلم
ہے فرق یہی ہے کہ سید صاحب فقط امکان ذاتی کی بنا پر دفع دخل فرماتے ہیں اور

محقق علیہ الرحمۃ کا یہ مطلب ہے کہ درصورت عدم عقاب صاحب کبیرہ اہل سنت کے
مذہب کے موافق کذب میں امکان ذاتی کے ساتھ امکان وقوعی بھی لازم آتا ہے
… امتناع بالغیر ہونے کی وجہ سے کذب مذکور کو ممکن الوقوع نہیں کہہ سکتا
… جواب تام نہ ہوا اور امر واقعی یہ ہے کہ ہر دو علامہ کا مطمح نظر جدا امر ہے اسلئے
واقع ہر ایک کا قول فی نفسہ درست ہے سید صاحب کا تو فقط یہ مقصود ہے کہ جواب
اہل سنت معتزلہ اور خوارج کے ابطال مذہب کے لئے کافی ووافی ہے۔ خواہ
اہل سنت کے مذہب کے موافق ہو یا مخالف اور خواہ یہ جواب اہل سنت پیش
کریں یا کوئی اور کیونکہ اصل جواب تو یہی تھا کہ استدلال معتزلہ سے ان کا مدعا
… عقاب ثابت نہیں ہوتا بہت سے بہت وقوع عقاب ثابت ہوگا
اور اس صورت میں فعلیۃ کذب ہرگز لازم نہ آئیگی بیش برین نیست کہ امکان کذب
… وہ مسلم غایۃ ما فی الباب بوجہ تسلیم فعلیۃ مغفرت اہل کبائر یہ جواب
اہل سنت کے بھی موافق نہ ہوا مگر سب جانتے ہیں کہ گو اہل سنت کے موافق نہو
استدلال معتزلہ وخوارج تو ضرور باطل ہو گیا وہو المطلوب اور محقق دوانی کا مطلب
یہ معلوم ہوتا ہے کہ بیشک امر ضروری یعنی ابطال قول خصم کے لئے جواب معلوم
کا کافی ہونا مسلم لیکن اس میں بھی شک نہیں کہ مناسب یہی ہے کہ قول خصم کو ایسی
طرح باطل کیا جائے کہ اپنے مسلمات کے مخالف نہ ہو جائے تو اب جواب مذکور میں
یہی خرابی ہوئی کہ استدلال خصم باطل ہو گیا ایسا ہی یہ قصور بھی ہے کہ خود مجیب کی
مذہب کے بھی مخالف ہے یہی وجہ معلوم ہوتی ہے جو شرح عقاید جلالی میں محقق
… سید صاحب کے کلام پر اعتراض کرنے کے بعد بل الوجہ فی الجواب الی
… فرمایا کہ استدلال معتزلہ اور خوارج کا ایسا جواب بیان فرمایا کہ استدلال معتزلہ بھی
باطل ہو گیا اور مذہب اہل سنت کے موافق بھی رہا جس سے ہم جیسے متیقظ سمجھ سکتا ہے کہ یہ
جواب محقق کے نزدیک اشمل والنسب ہے یہ نہیں کہ جواب سابق باطل ہے اور
عبارات شرح مقاصد کو ملاحظہ کیجئے تو اس سے عرض احقر کی پوری تصدیق ہوتی ہے۔

الثالث الآیات والاحادیث الواردة فی تحقق الثواب والعقاب یوم الجزاء
فلو لم یجب وجاز العدم لزم الخلف والکذب ورد بان غایته الوقوع
التبة وهو لا یستلزم الوجوب علی اللہ والاستحقاق من العبد علی ما هو
المدعی ههنا والمذهب جواز الخلف فی الوعید بان لا یقع العذاب
وحینئذ یتأکد الاشکال دیکھئے کلام اخیر والمذهب جواز الخلف الی آخرہ
سے صاف ظاہر ہے کہ اہل سنت چونکہ نصوص وعید کے خلاف یعنے عدم وقوع
عذاب کے تحقق کے قایل ہیں۔ اسلئے اشکال لزوم کذب خوب متأکد ہوجاتا
ہے جس سے جواب مذکور واہل سنت کا نیز ان کے مذہب کے خلاف ہونا اہل
فہم کے نزدیک بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ بعینہ یہی مطلب محقق دوانی کا ہو کہ جواب
اہل سنت باوجود دفع دخل سید صاحب کسی طرح مذہب اہل سنت کے موافق نہیں
اور علامہ محقق کا یہ ارشاد سراسر حق ہے مگر چونکہ سید صاحب کی طرف سے یہ عذر
ہے کہ ان کی غرض فقط ابطال استدلال معتزلہ وخوارج ہے تو اس لئے محقق دوانی
نے جواب اول کی تغلیط نہ فرمائی بلکہ بل الوجه فی الجواب فرماکر جواب اول کے
نقصان ومرجوحیت کی طرف اشارہ کر گئے اور جواب کامل وراجح اسکے بعد بیان
فرمایا اس تحقیق کے بعد انشاء اللہ منصف مزاج سمجھ سکتا ہے کہ کذب کو امکان ذاتی
کے ساتھ تردید محقق کو کچھ علاقہ نہیں اور بجائے خود مردود علامہ حق فرماتے ہیں اور محقق
دوانی کو فقط جواب اول کی مرجوحیت اور سید صاحب کے دفع دخل کی عدم کفایت
بیان کرنی منظور ہے اب اگر ہماری یہ تفصیل ماہران معقول کے نزدیک بھی بجا ہو
تو پھر ہمارا شعر۔ چو بشنوی سخن اہل دل مگو کہ خطا است۔ سخن شناس نۂ دلبرا خطا
اینجا است۔ عرض کرنا بھی بیجا نہ ہوگا اور اگر بوجہ شئے معقول ہماری عرض معروض
قابل قبول نہ ہو تو پھر بھی ارشاد ہو کہ کلام سید صاحب ومحقق دوانی میں امکان وقدرت
سے کیا مراد ہے ذاتی یا فعلی یا ہماری عرض کے موافق اول میں ذاتی اور ثانی میں
فعلی مراد ہے مگر جو ارشاد ہو فکر صحیح اور انصاف کے ساتھ بغرض نظر سرسری اور ظاہر

پرستی اور تعصب سے نہو ہماری عرض طویل کا یہی خلاصہ ہے کہ سید صاحب کی کلام
میں چونکہ ہماری استدلال سے کذب کا امکان ذاتی مقصود ہے اور حضرت محقق کی یہ
غرض ہے کہ کذب کی مقدوریت فعلیہ وامکان وقوعی محال ہے جس پر جواب اہل سنت
کا تمام ہونا موقوف ہے کلام مفصلاً جب یہ امر بحمد اللہ واضح ہوچکا کہ مؤلف اول نے جتنے
جواب سید صاحب کے کلام یعنی ہماری استدلال کے مقابل بیان کئے تھے ایک
بھی صحیح نہیں بلکہ خود مؤلف کو مطلب عبارت سمجھنے میں غلطی ہوئی تو اسکے بعد مؤلف
ثانی نے جو استدلال مذکور کا جواب دیا تھا اسکو بھی بیان کرنا مناسب ہے اسلئے
یہ عرض ہے کہ مؤلف ثانی نے جو عبارت مذکورہ کا جواب دیا ہے اسکا خلاصہ ہو کہ
سید صاحب سے صریح غلطی ہوئی جیسا کہ مؤلف اول کے جواب ثانی کا بھی یہی مطلب
تھا فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ مؤلف اول نے غلطی کی وجہ جمہور اہل حق کی مخالفت قرار
دی تھی جیسا کہ معروض ہوچکا اور مؤلف ثانی سید صاحب کے تخطیہ کی وجہ یہ بیان کرتے
ہیں کہ کلام لفظی اور کلام نفسی میں چونکہ انطباق ضروری ہے منجملہ کلام نفسی میں
کذب کا احتمال نہیں ہوسکتا تو اب کلام لفظی میں بھی کذب کسی طرح متصور نہ ہوگا
کیونکہ کلام لفظی کا کذب درصورت عدم انطباق مذکور کلام باری تعالی ہی نہ ہوگی مگر اسکا
جواب تحقیقی منظور ہے تو مقدمہ کتاب کو ملاحظہ فرمائیے کہ منتہاے ایمان اسلام کی نقول سے
یہ امر ثابت ہے کہ کلام نفسی دو معنوں میں مستعمل ہے ایک مبدء تکلم جو صفت ذاتی
ہے اور غیر مغایر للذات دوسرے مدلولات وضعیہ الفاظ مرکبہ غیر متحدہ بالذات اول میں
کذب کیا صدق بھی متصور نہیں اور ثانی میں باوجود لحوق امتناع مثل کلام لفظی کذب
متصور ہے اور کلام لفظی کی دلالت اول پر عقلی اور ثانی پر وضعی ہے اور اسی کیساتھ
مطابقة فی الصدق والکذب ضروری ہے چنانچہ جملہ امور بالتفصیل مقدمہ میں موجود
ہیں اس صورت میں کلام لفظی سے امکان کذب پر عدم مطابقت کی خرابی لازم نہیں
آتی کیونکہ جس معنی میں کذب متصور نہیں اسکے ساتھ مطابقت مذکورہ غیر مسلم بلکہ بدیہی
البطلان ہے اور جہاں مطابقت ضروری ہے وہاں کذب کا بطور امکان ذاتی متصور

ہونا مسلم ہے اور تماشا یہ ہے کہ خود مولف ثانی اپنے منہیہ میں صاحب کشف سے
نقل کرتے ہیں کہ قرن تاسع میں بین العلماء کلام نفسی کے امکان و امتناع کذب میں
بحث واقع ہوئی مگر یہ معلوم نہیں کہ کیا امر طے ہوا اور اب کلام لفظی میں امکان کذب
تسلیم کرنے والوں کو اہل سنت سے خارج کرنے پر برابر فتوے دے رہے ہیں سو دیکھئے
کہ قرن تاسع کے ان علماء کی شان میں جو امکان کذب کلام نفسی کے قائل ہوئے ہیں
کیا کچھ فرمائینگے اور انکا رجوع بھی محقق نہیں بلکہ یہ بھی احتمال ہے کہ سب کے سب امکان
ہی کے قائل ہو گئے ہوں بلکہ خود مولف مذکور چند اہل علم کے روبرو سید شریف کے
ارشاد کو کچھ عرصہ ہوا جو قبول کر چکے ہیں ؎ چہ دلاور است دزدے کہ بکف چراغ دارد
اور رہ تفصیل جو بذریعہ اقوال علماء احقر نے بیان کی ہے تسلیم کی جائے تو قرن تاسع کے
علماء کا نزاع بہت سہولت سے طے ہو جاتا ہے بلکہ ہر ایک کے قول کی تصحیح ہو سکتی
ہے کما ہو ظاہر تو اب ان صاحبوں کو لازم ہے کہ اول کلام نفسی کا مصداق معین فرمادیں
اسکے بعد کلام نفسی کا ممتنع الکذب ہونا ثابت کریں اس سے پہلے انکا استدلال ناتمام
اور غیر قابل للجواب ہے اور جواب الزامی مطلوب ہے تو سنئے جملہ اہل سنت خلاف
وعدہ اور خلاف مخبر بہ کو ممکن و مقدور فرماتے ہیں جو کہ بالبداہتہ کذب کو مستلزم ہے اور
مدعیان معقول بھی اسکے قائل ہیں سو جب ان سے یہ کہا جاتا ہے کہ بوجہ استلزام مذکور ایک
کا امکان دوسرے کے امکان کو مقتضی ہوگا جس سے بداہتہ امکان کذب کا قائل ہونا
پڑے گا تو جواب ملتا ہے کہ مثل عدم عقل و عدم واجب کبھی ممکن بالذات اور ممتنع
بالذات میں بھی باہم استلزام ہوتا ہے سو خیر اس جواب کی حقیقت تو یہ ناکارہ ان شاء اللہ
اپنے موقع پر ظاہر کر دیگا مگر یہاں لائق بیان صرف یہ امر ہے کہ جیسا ان صاحبوں نے باوجود
تحقق استلزام خلاف مخبر بہ اور کذب میں ایک کو ممتنع بالذات اور ایک کو ممکن بالذات
فرمادیا بعینہ اسی طرح پر ہم بھی باوجود علاقہ مطابقہ و استلزام اگر کذب کو کلام نفسی میں
ممتنع بالذات اور لفظی میں ممکن بالذات کہیں تو کیا دشواری ہے پھر ان استدلالات
کے بھروسے پر سید صاحب جیسے کامل کی تخطیہ کی جاتی ہے اس بے باکی کا کیا ٹھکانا

ہے شیخ علیہ الرحمتہ نے درست فرمایا ہے ؎ فہم سخن گر نکند مستمع ۔ قوت طبع از
متکلم مجوے ۔ جب یہ امر محقق ہو چکا کہ کلام حضرت سید شریف بلا غبار ہے اور مولف
نے اسکے مقابلہ میں جس قدر عرق ریزی کی ہے بحمد اللہ سب رائگان و بیکار رہے تو اب
ہمارے مدعا کے لئے حجت قطعی ہونے میں کیا تردد ہے وہو المرام ۔ اب قابل گذارش
یہ امر ہے کہ باب اول میں جو ہم نے اپنے ثبوت مدعا کے لئے جواب عقلی مولانا محمد اسمعیل
صاحب رحمۃ اللہ علیہ شہید کی کلام سے بالتفصیل نقل کیا تھا جسکا خلاصہ کل دو امر ہے
اول یہ کہ اکثر افراد انسانی قضیہ غیر مطابق للواقع کے انعقاد اور القاء علی الآخر پر قادر ہیں
اب اگر واجب تعالیٰ کو بھی جملہ مذکورہ کے انعقاد و انزال پر قادر مانا جائے تو فبہا ورنہ
قادر مطلق کی قدرت سے بندہ عاجز کی قدرت زاید ہو جائے گی وہو باطل بالبداہتہ دوسری
بات یہ تھی کہ کمال اور مدح اسی میں ہے کہ متکلم باوجود قدرت علی الکذب اپنے ارادہ
اور اختیار سے اسکو ترک اور صدق کو اختیار کرے اور بوجہ مجبوری اگر صدور صدق
اور عدم صدور کذب کی نوبت آئی تو کمال نہیں البتہ مثل اخرس و جماد عجز تو بیشک
ثابت ہو جائیگا سو مولف ثانی نے اول امر پر تین اعتراض اور امر ثانی پر ایک اعتراض
بیان کیا ہے ہر چہار اعتراض مع جوابات بترتیب عرض کرتا ہوں ۔ اول اعتراض یہ ہے
کہ بندہ کے قادر علی الکذب ہونے اور حق تعالیٰ کے قادر نہ ہونے سے اگر حق تعالیٰ
کی قدرت میں کمی لازم آتی ہے تو اکل و شرب و جماع وغیرہ افعال قبیحہ کو کیا کہا جائیگا
یہ تو وہ ہی ایمان و فہم والا بھی نہیں کہہ سکتا کہ نعوذ باللہ افعال مذکورہ بہ نسبت الی ذات
الواجب ممکن الوقوع ہیں سو جب لا محالہ انکو ممتنع مانا گیا باوجودیکہ بندہ کو افعال مذکورہ
پر قدرت ہے تو وہی عجز واجب لازم آئیگا اقول بحولہ صاحبان فہم سلیم و فکر
مستقیم کی خدمت میں عرض جواب سے پہلے یہ التماس ہے کہ جو مضمون بطور تمہید و
تنبیہ یہ ہیچمدان اوراق گذشتہ میں بیان کر چکا ہے جس سے دربارہ تنزیہات باری
تعالیٰ مشرب اہل سنت و اہل اعتزال میں باہمی تفارت بخوبی واضح ہوتا ہے اگر اسکو
غور کیا جائے تو مثل سابق یہی یقین ہوتا ہے کہ متبعان معقول نے افسوس یہاں بھی بابا

عقاید دینیہ مسلک اہل سنت کو ترک فرما کر اہل اعتزال کی چال اختیار کی یعنے امور
شرعیہ اور عقاید دینیہ میں نصوص صریحہ اور اقوال معتبرہ کو خدشات ظاہری کی وجہ سے
چھوڑ کر اور اپنی رائے کو امام بنا کر اتباع اہل حق سے منحرف ہو گئے دیکھئے مسئلہ سابق
یہاں بھی حق تعالیٰ کے عموم و شمول قدرت پر جو کہ مجمع علیہ اہل سنت ہے یہ شبہ پیدا ہوا
کہ اکل شرب وغیرہ افعال باوجودیکہ مقدور عباد ہیں لیکن واجب جل مجدہ ان امور کے
کرنے پر قادر نہیں پھر عموم قدرت کیونکر صحیح ہو سکتا ہے سو فلسفی خیال صاحبوں نے
فقط یہ امر دیکھ کر کہ یہ امور ذات اقدس سے کسی طرح صادر نہیں ہو سکتے احاطہ قدرت قدیمہ
کے تمام فرمانے کی طرف رغبت کی اور بعض ممکنات ذاتیہ کے غیر مقدور ہونے کی
قائل ہو گئے اور عموم قدرت کے انکار سے کچھ خوف نہ کیا اور ان نصوص کا کچھ خیال
نہ کیا جو کہ عموم قدرت باری جل و علا پر دال ہیں اور اقوال علما جو اسی مدعا پر دلیل صریح
ہیں انکو بھی پس پشت ڈال دیا دیکھئے کتب کلامیہ میں یہ مسئلہ موجود ہے قدرته غير
متناهية بمعنى ان جواز تعلقها لا ينقطع وشاملة للكل بمعنى ان تعلقها
لا يقتصر على البعض لان المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية
هو الامكان ولا تمايز قبل الوجود يخصص البعض والاولى التمسك بمثل
والله على كل شيء قدير انتهى شارح مقاصد اسکے ذیل میں فرماتے ہیں ولان
المقتضى للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع
لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل موجود ممكن
بمعنى انه يصح تعلقها بها انتهى اب فرق ہے تو یہ ہے کہ معتزلہ کذب و
ظلم وجملہ قبائح کو اصل سے مخلوق واجب تعالیٰ ہی نہیں مانتے اور صاحبان معقول
مخلوقیت کو تسلیم فرما کر صدور قبائح کو ممتنع بالذات اور غیر مقدور کہہ رہے ہیں چنانچہ بعد
ملاحظہ کلام ہر دو فریق سے ظاہر ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اہل اعتزال کا حکم کہ عباد کو ان امور
کے لئے خالق کہتے ہیں اور فریق ثانی حسب ارشاد علما سنت خالق جملہ افعال خیر و شر
یا شر اور متعال ہی کو کہتا ہے لیکن اسی کے ساتھ اسکا بھی قائل ہے کہ افعال قبیحہ کو خالق

ہونے کے یہ معنے ہیں کہ افعال قبیحہ کو جس محل میں چاہتا ہے بواسطہ عباد مخلوق ظاہر
فرما دیتا ہے مثلاً کذب کو جس کی زبان سے چاہتا ہے ظاہر کرا دیتا ہے اور بلا واسطے
خالق اسکی ذات پاک سے امور قبیحہ کا مخلوق ہو کر ظاہر ہونا ہرگز ممکن نہیں بلکہ ظہور
بلا واسطہ پر ذات واجب کو غیر قادر اور اظہار مذکور کو غیر مقدور مانا جاتا ہے مگر صاحب
نظر صحیح جانتا ہے کہ گو بظاہر یہ صاحب فقط صدور قبائح کو ممتنع بالذات فرماتے ہیں
لیکن چونکہ امتناع صدور اور انکار خالقیت باہم متساوی مستلزم ہیں اسلئے امور مذکورہ
کو ذات واجب سے ممتنع الصدور کہنے سے انکی نسبت واجب تعالیٰ غیر مخلوق ہونا
بھی خواہ مخواہ لازم آئیگا جو کہ مسلک اہل سنت کے صریح مخالف ہے اور امتناع
صدور اور انکار خالقیت میں استلزام کی بڑی وجہ تو یہی ہے کہ علمائے کلام الكسب
لا يصح انفراد القادرية والخلق يصح فرماتے ہیں سو اب اگر ان حضرات
کی رائے کے مطابق امور مذکورہ کو مخلوق باری اور غیر متصور الصدور کہا جائے تو خلق
بھی مثل کسب غیر مستقل فی نفسہ بلکہ محتاج الی الکسب ہو جاویگی علاوہ ازیں حضرات نے
امور قبیحہ کے غیر مقدور ہونے پر یہ دلیل پیش کی ہے اذ لو كان خلقها مقدورا
له تعالى لجاز صدوره عنه واللازم باطل الخ اس عبارت سے صاف
ظاہر ہے کہ کسی شے کا مخلوق و مقدور ہونا اسکے صدور بلا واسطہ کے جواز کو مستلزم
ہے وهو المدعى اور حضرت اہل سنت نے جو اسکا جواب دیا ہے تو استلزام مذکور کا
انکار ہرگز نہیں کیا بلکہ استلزام مذکور کو مسلم رکھا ہے چنانچہ باب اول میں شرح مقاصد
وغیرہ کتب کے حوالے سے یہ جملہ مطالب معروض ہو چکے ہیں تو جب افعال قبیحہ کے
مخلوق کو ذات واجب کی نسبت ممتنع بالذات مان لیا تو اس کی مقدوریت کا انکار بھی
خود بخود لازم آ جائیگا جو بعینہ مذہب معتزلہ ہے بالجملہ جملہ امور ممکنہ کا مقدور باری ہونا
بھی اہل سنت کے نزدیک حق اور مسلم ہے اور جو ایک مخلوق و مقدور کا فی حد ذاتہ
ممکن الصدور کہنا بھی صحیح و درست ہے جس کی وجہ سے صاحب فہم بالبداہت سمجھ سکتا
ہے کہ جو شے بہ نسبت عبد مقدور اور ممکن الصدور ہوگی حق تعالیٰ کو اس کا صدور اسکے ایجاد

اصدار پر قدرت ہوگی لیکن قبحان سنت کو یہ لازم ہے کہ اس قاعدہ پر جو کوئی خدشہ
ہو سکے مقابلہ میں بیان بھی سکا مع نصوص اور مسلمات سلف کو اصل عقیدہ قرار
دیں اور خدشہ عقلی کو بہدایۃ عقل دفع فرماویں یہ نہ ہو کہ مثل فریق اول اس قسم کے
خدشات کی وجہ سے اصول قطعیہ کو ترک کر کے اپنی رائے کو بنائے عقاید بنا لیویں
اب خیال فرمائیے کہ معروضہ سابق کے موافق چونکہ اہل سنت کا یہ مسلک ہے کہ جملہ
امور ممکنہ مقدور باری ہیں اور جو امور مقدور باری ہیں انکو جناب باری بواسطہ اور
بلاواسطہ ہر طرح سے موجود اور محقق فرمانے پر قادر ہے اُن کے ایجاد و اصدار میں
کسی کا محتاج نہیں تو اب اس قاعدہ کلیہ پر بعض حضرات کو بطور عقل یہ خدشہ ہوتی
خیال میں لئے اکل و شرب وغیرہ افعال بھی بلاواسطہ ذات واجب سے ممکن الصدور
ہونے چاہییں وہو باطل بالبداہۃ اب اس خرابی سے بچنے کے لئے ایک فریق
نے تو عموم قدرت ایزد متعال سے جو کہ مسلم اہل سنت تھا اعراض کیا اور اس امر
کو تسلیم کر لیا کہ اکل و شرب جیسے افعال اگرچہ اس طور پر مقدور باری ہیں کہ بذریعہ عباد
انکا ایجاد کر دیا جاتا ہے لیکن ایجاد بلاواسطہ کے لحاظ سے افعال مذکورہ غیر مقدور
اور ممتنع بالذات ہیں بلکہ تخلیق و ایجاد واجب ان امور کے تحقق میں کسب عباد کی
محتاج ہیں اور صاحبان نظر سلیم نے خدشہ مذکورہ کی وجہ سے عموم قدرت قدیم
اہل سنت میں جس پر نصوص قطعیہ دال ہیں ادنی سی رخنہ اندازی بھی گوارا نہ کی اور
الفاظ موہم نقصان قدرت سے بھی اجتناب کلی کیا اور عموم قدرت باری کو
بجنسہ قائم رکھ کر خدشہ مذکورہ کو بہدایۃ عقل اس طرح پر دفع فرمایا کہ حسب ارشاد ان اللہ
علی کل شئ قدیر وغیرہ نصوص وار دلی عموم المقدرۃ تو اہل سنت کے نزدیک قدرت
باری جملہ موجودات کو شامل ہے افعال ہوں یا اجسام جواہر ہوں یا اعراض اس عموم
عام سے اگر مستثنیٰ ہے تو فقط ذات واجب مستثنیٰ ہے سو جو امور ممکنہ موجود ایسے ہیں
کہ ان کے صدور سے ذات باری تعالیٰ میں تغیر و تصرف لازم آتا ہو انکو تو ممتنع بالذات
کہا جاویگا لیکن جو امور تغیر مذکور کو مستلزم نہونگے وہ اصل کے موافق ممکنات ذاتیہ میں

داخل رہیں گے سو فعل اکل و شرب چونکہ خواص اجسام اور لوازم ممکنات میں محسوب ہیں
اور انکا صدور بالتحقق جسمیۃ ممکن نہیں اسلئے ان کے صدور سے بالبداہۃ تغیر عظیم
ذات باری میں تسلیم کرنا ہوگا جو ممتنع بالذات ہے تو اب بالضرور افعال مذکورہ احاطۂ
امکان سے خارج تسلیم کئے جائینگے بلکہ بشرط تدبر یہ کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ
افعال مذکورہ فی نفسہ ممتنعات ذاتیہ میں داخل نہیں ورنہ ممکنات سے بھی انکا صدور
محال ہوتا در حقیقت یہ امر ممتنع ذاتی ہے کہ ذات واجب تعالیٰ ان افعال کے لئے
محل صدور بنجائے یعنی چونکہ صدور فعل اکل و شرب جسم پر موقوف ہے تو اسلئے ذات
واجب سے انکا صدور ممتنع ہوگا جسکا حاصل یہ نکلا کہ طعام کی مطعومیت ممتنع نہیں
بلکہ حق تعالیٰ شانہ کا آکل ہونا ممتنع ہے اور بندہ کا آکل ہونا مقدور باری ہے سو جب
مطعومیت طعام میں حد ذاتہ ممکن ہے کسی فاعل یعنے آکل خاص کی وجہ سے یہ امکان
اس میں نہیں آیا فرق اگر ہے تو آکلیت میں ہے یعنے آکلیت واجب ممتنع اور آکلیت عباد
ممکن بالذات ہے اور یہ پھر دو امر ایک دوسرے سے جدا اور متباین ہیں اول امر اول
غیر مقدور اور ثانی مقدور باری ہے تو اب حقیقت میں مقدور ہی دو ہوئے پھر یہ کہنا کہ
افعال مذکورہ مقدور عباد ہیں اور مقدور واجب نہیں بالکل خلاف واقع ہے کیونکہ
افعال مذکورہ کا امکان نفس الامری اصلی ہے اور ہر حال میں یکساں ہے فرق مقدوریت و
عدم مقدوریت اگر ہے تو جانب فاعل سے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان افعال کے
غیر مقدور ہونے کی وجہ عدم مقدوریت ذات واجب ہے اگر مثل ذات ممکنات ذات
واجب بھی مقدور ہوتی تو خلق جسمیت و جوارح کی گنجایش ہوتی جو کہ موقوف علیہ اکل
و شرب ہے پھر صدور افعال مذکورہ مثل ذات ممکن واجب سے بھی ممکن ہوتا اور ذات
میں چونکہ تصرف و تغیر فی ذات الواجب لازم نہیں آتا اسلئے ممکنات ذاتیہ میں
داخل ہاں یہ زیادہ تحقیق منظور ہے تو سنئے یہ امر بدیہی ہے کہ جملہ افعال اور اوصاف کے
لئے جیسے فاعل اور مصدر ضروری ہے ایسا ہی مفعول اور محل بھی لابدی ہے - اور
جب کسی وصف یا فعل میں انتزاع آتا ہے تو بالضرور احد الطرفین مذکورین کی وجہ

سے آتا ہے سو اگر مفعول اور محل کی وجہ سے فعل مذکور ممتنع ہو اور امتناع میں کچھ فاعل
کی خصوصیت کو دخل نہ ہو یعنی خود ذات محل میں قبول فعل مذکور کی قابلیت و استعداد
نہ ہو جیسے جمع اور اجتماع النقیضین یا عدم و اعدام واجب الوجود یا وجود و ایجاد شریک
الباری تو فعل مذکور ممتنع بالذات سمجھا جاتا ہے اور اگر محل تو قابل قبول فعل ہو لیکن
کسی وجہ سے اسکا صدور ذات فاعل سے ممتنع ہو یعنی تحقق امتناع فعل مذکور میں
خصوصیت فاعل کو دخل ہو تو اس کی دو صورت ہیں کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ فاعل خاص
سے فعل مذکور کے صدور میں سوا ثلثہ امتناع ذاتی جو مقدمہ اولی میں عرض کر چکا
ہوں ان میں سے کوئی لازم آجاتا ہے یعنی سلب الشئ عن نفسہ یا تخلف فی اثبات
عن الذات یا انفکاک لازم الذات عن الذات میں سے کوئی صورت پیش آجاتی
ہے جیسے افعال اکل و شرب کا صدور ذات واجب سے یا خلق جواہر و اجسام کا
تحقق ذات ممکنہ سے کیونکہ اثبات لوازم ذات للذات جیسا حمل اولی کو مستلزم ہے
اسی طرح پر سلب لوازم ذات عن الذات سلب حمل اولی یعنے سلب الشئے عن نفسہ
کو مستلزم ہے تو جیسا الاربعۃ زوج الاربعۃ لیست بزوجۃ کو مستلزم ہو رہا ہے اسی طرح پر
الواجب اکل الواجب لیس بواجب کو اور الممکن خالق الممکن لیس بممکن کو مستلزم
ہوگا تو اس صورت کو بھی اگرچہ توسعاً ممتنع بالذات کہہ سکتے ہیں مگر نظر حق شناس اسکو
خلاف حقیقت سمجھتی ہے ہر ایک عاقل ادنے توجہ میں سمجھ سکتا ہے کہ اس صورت
اور صورت سابقہ کے امتناع میں فرق بین اور بون بعید ہے حق یہ ہے کہ قسم اول
میں جیسا اجتماع النقیضین و وجود شریک الباری وغیرہ کو ممتنع لذاتہ قرار دیا تھا قسم
ثانی میں اکل و شرب واجب تعالی کو ممتنع لذاتہ کے عوض ممتنع لذات الفاعل کہا جائے
چنانچہ صاحب مسلم اور شارح مواقف وغیرہ علماء کلام کے ارشاد سے بھی یہی معلوم ہوتا
ہے کہ یہ قسم ممتنعات ذاتیہ سے خارج ہے اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ صدور فعل مذکور ذات فاعل
سے تو متصور ہے اور سوا ثلثہ مذکورہ میں سے کوئی صورت پیش نہیں آتی لیکن
امر آخر صدور مذکور کو مانع ہو رہا ہے جیسا قول غیر صادق یا فعل خلاف عدل و حکمت

مثل تعذیب مطیع و مغفرت مشرک بالنظر الی ذات الواجب ممکن و مقدور ہیں اور انکی
فرض وقوع سے کوئی خرابی ہر سہ خرابی مذکورہ بالا میں سے لازم نہیں آتی اگر آئے گی
تو مثل قضیہ عمو شی یا ابوجہل مومن بواسطہ کوئی خرابی لازم آئیگی جسکا حاصل وہی امتناع
بالغیر نکلتا ہے چنانچہ اصلی تحقیق مقدمہ کتاب او رتمہید میں عرض کر چکا ہوں سو اس قسم ثالث
کو ممتنع بالغیر بلکہ ممتنع لغیر الذات وغیر الفاعل کہنا مناسب ہے الحاصل اقسام ثلثہ مذکورہ
میں حسب تصریح اول ممتنع بالذات اور ثانی ممتنع لذات الفاعل اور ثالث ممتنع لغیر الذات
ولغیر ذات الفاعل ہوتی تو اول کو غیر مقدور اور ثالث کو مقدور اور ثانی کو من جہۃ الذات
مقدور اور من جہۃ الفاعل غیر مقدور کہنا لازم ہے اور فعل اکل و شرب قسم ثانی میں اور
کذب متنازع فیہ حسب معروضہ بالا قسم ثالث میں داخل ہے کیونکہ فعل مخالف
عدل و حکمت اور قول مخالف صدق کے لیے ذات ایزد متعال کسی طرح محل نہیں
ہو سکتی جو ان کی وجہ سے تغیر فی الذات لازم ہو ان کی وجہ سے تغیر اور تصرف لازم آئیگا
تو افعال اور کلام لفظی میں آئیگا جنکو نہ عین ذات کہہ سکتے ہیں اور نہ لوازم ذات بلکہ
مصنوعات و مخلوقات میں شمار ہوتے ہیں جنکے مقدور و مخلوق ہونے میں ادنی تامل
بھی اہل عقل کو نہیں ہو سکتا پھر اس بون بعید پر کذب و اکل کو یکساں سمجھنا اور باہم
مقیس اور مقیس علیہ بنانا بالکل خلاف مذہب ہے کون نہیں جانتا کہ درصورت اکل
اگر ماکولات میں یہ تغیر ہوتا ہے کہ ایک موقع سے منتقل ہو کر دوسرے موقع میں پہنچ
جاتے ہیں تو خود آکل میں بھی یہ تصرف ضرور ہوتا ہے کہ بذریعہ حلق وغیرہ کسی چیز کو
شکم میں داخل کرنا پڑتا ہے پھر ذات پاک ایزد ذو الجلال میں جو کہ جوارح جسمیہ اور
جمیع تغیرات سے منزہ ہے اسکا تحقق کیونکر متصور ہو سکتا ہے جس سے ہر فہیم
بالبداہۃ سمجھ سکتا ہے کہ فعل اکل کے ممتنع الوقوع ہونے کی یہ وجہ ہرگز نہیں کہ ماکولات
قدرت قدیمہ سے خارج ہیں بلکہ اسکے امتناع کی یہ وجہ ہے کہ ذات باری قدرت قدیمہ
سے خارج ہے اور ذوات عباد چونکہ مقدور و مخلوق ہیں اسلئے ان میں نہ تعلق جوارح
محال اور نہ صدور اکل وغیرہ میں کوئی استحالہ تو اب یہ ہونا کہ فعل اکل و شرب مقدور عباد

ہے اور قدرت قدیمہ سے خارج ہے ظاہر بینوں کا کام ہے حقیقۃ الامر یہ ہے کہ ذات
واجب چونکہ مقدور نہیں اسلئے افعال مذکورہ کا صدور اُس سے ممتنع ہے اور ذوات ممکنات
چونکہ مقدور و مخلوق ہیں اُن جیسے فعل اکل وغیرہ کا صدور ان سے ممکن ہے بخلاف کذب
ممتنع غیر اور محل خلاف عدل وحکمت کے کیونکہ یہاں نہ ذات محل قبول تاثیر فاعل
سے منکر اور نہ ذات فاعل ایجاد وتاثیر سے آبی ذات محل کا قبول تاثیر سے منکر ہونا
تو اسی سے ظاہر ہے کہ وہ منجملہ ممکنات ذاتیہ اور مخلوقات ہیں اور ذات فاعل کا ایجاد
وتاثیر سے آبی نہ ہونا اس سے ہویدا ہے کہ در صورت ظہور تاثیر کوئی تغیر وتصرف مستحیل
ذات قدیم میں لازم نہیں آتا حکمت وتقدس کا قدرت سے جدا قصہ ہے بخلاف
صورت اوپر کے کہ وہاں ذات محل ہر چند قبول تاثیر سے انکار نہیں کرتی کیونکہ اکل
وشرب میں تو فقط انتقال من محل الی محل آخر ہی ہوتا ہے تصرفات عظیمہ جیسے ایجاد
واعدام تک قدرت قدیمہ سے اسپر طاری ہوتے ہیں پھر محل کو غیر قابل قدرت واجب
کے نسبت کون عاقل کہہ سکتا ہے البتہ ذات فاعل چونکہ مقدور نہیں اسلئے افعال
معلومہ کا صدور ممتنع ہو رہا ہے اور بغیر تصرف فی ذات الفاعل ان افعال کی تحقق
کی کوئی صورت نہیں چاہئے غور ہے کہ ابوالقاسم بھی افعال ممکنہ کے مقدور باری
ہونے کا منکر نہیں ہاں مثل فعل عبد کو غیر مقدور کہتا ہے اور وجہ یہ بیان کرتا ہے کہ فعل
عبد یا طاعت ہوتا ہے یا معصیت یا سفہ اور فعل باری میں اسکی گنجایش نہیں سو اہل
سنت باوجودیکہ فعل واجب کو معصیت وطاعت وغیرہ سے منزہ اور مبرہ سمجھتے تو
ہیں مگر اس کی وجہ سے اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ مثل فعل عبد مقدور باری نہیں بلکہ قول
کعبی کی تردید فرماتے ہیں اور کہتے ہیں کہ امور اعتباریہ تماثل فی ماہیۃ کے منافی نہیں
علمائے زمانہ حال سے تو کیا عجب ہے کہ کعبی کے ہم صفیر ہو جائیں انھوں نے تو
فقط مماثلت ہی کا انکار کیا تھا یہ صاحب تو جملہ افعال جوارح اور افعال قبیحہ کو بالکلیہ
غیر مقدور فرما رہے ہیں شعر ایکہ بفیض نظر دوست کرو ، حیف کہ آن شمع جاں
کند * اور فرق مرزا حقر کے بعد جملہ افعال جوارح کے ممتنع الصدور ہونے کی کیفیت

اور فی تامل سے ظاہر ہو سکتی ہے اور قدرت کا مادہ قدیمہ میں شائبہ نقصان بھی تو ہم علیہ
ہوتا اور امین کذب مذکور و افعال اکل وشرب وغیرہ فرق ظاہر معلوم ہوتا ہے فعل اکل وشرب
وغیرہ حسب معروضہ سابق مقدوریۃ ذات واجب اور سلب وجوب عن ذات الواجب
کو مقتضی ہے جو از مستحیلات ذاتیہ ہیں محسوب ہیں اور جملہ غیر مطابق للواقع کے انعقاد
و تنزیل میں کوئی تغیر وتصرف ذات واجب تعالیٰ میں لازم نہیں آتا اور جب متماثل
کا متکلم ہونا مسلم ہے تو نفس تکلم میں سب قضایا مساوی ہیں صادقہ ہوں یا غیر صادقہ
سے تکلم دونوں جگہ یکساں ہیں حالت قیام زید میں جب حق تعالیٰ کو جملہ زید قایم کے
تکلم پر قدرت ہے اور اُس کی وجہ سے کوئی تغیر ذات باری میں ظاہر نہیں ہوتا ۔ تو
اب انصاف کیجئے کہ حالت قعود زید میں وہ امکان ذاتی مبدل بامتناع ذاتی کیونکر
ہو سکتا ہے ورنہ انقلاب ذاتی کا قایل ہونا پڑیگا اور مثل بعض بوجہ اختلاف اعتبارات
تماثل ماہیۃ کا انکار کرنا لازم آئیگا سو حالت قعود میں بالفرض اگر جملہ مذکور کو جناب باری
منعقد و نازل فرماوے تو کونسا تغیر ذات واجب میں لازم آئیگا البتہ بوجہ حکمت
و تنزہ جناب باری جملہ مذکورہ کا ممتنع ہونا مسلم ہے المطلوب الحاصل مولانا شہید رحمۃ
اللہ علیہ کا یہ استدلال عقلی بدیہی سراسر حق ہے اور شبہ مذکور کا جیسے سو تدبیر یا تعصب
ہے پھر تعجب یہ ہے کہ اس خوش فہمی پر حضرت مولانا شہید کے استدلالات کو ہذیان
نشہ فلسفہ اغلوطات سے تعبیر فرماتے ہیں جس سے علاوہ خوش فہمی کے ادب وعظمت
اکابر دین بھی مترشح ہے ونعم ما قال العارف بیت از خدا جوئیم توفیق ادب
بے ادب محروم ماند از فضل رب ۔ دوسرا خدشہ جو مولف ثانی نے استدلال مذکور پر
پیش کیا ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کو اگر عقد کلام کاذب پر قدرت ہے تو اپنے
کلام پر قدرت ہے حق تعالیٰ کی کلام پر تو قدرت نہیں اور حق تعالیٰ کی قدرت سے
اگر خارج ہے تو کلام جناب باری خارج ہے اور دونوں کلام میں متباین فی الحقیقۃ ہیں
اور کمی زیادتی دو قدرتوں میں مقدور واحد کے اعتبار سے متحقق ہوتی ہے اور جب مقدور
ہی متباین ہیں تو پھر اس تفاوت کے ظہور کی کوئی صورت نہیں اقول اہل ابن خرش

کی مقتضا یہ امر ہے کہ مؤلف نے کلام انسانی اور کلام ربانی کو مختلف الحقیقت و متباین
النوع قرار دے کر اول کو مقدور عبد اور ثانی کو غیر مقدور باری کہا ہے اسلئے اسکے
جواب میں اتنا ہی کہدینا کافی ہے کہ یہ غلط ہے کیونکہ اگر کلام مذکور سے مؤلف
کی غرض کلام نفسی ہے جو کہ صفات وجودیہ ذاتیہ میں معدود ہے تو اسکا متباین فی
النوع ہونا مسلم مگر اسکو کیا کیجئے کہ وہ مبحث سے خارج ہے اور اگر کلام لفظی مراد ہے تو
اسکا اختلاف نوعی غیر مسلم ہے اسکا اختلاف نوعی کسی دلیل قوی سے ثابت کرنا چاہئے اسکے بعد کیجئے الزام
دینے کی امید کرنی مناسب ہے علاوہ ازیں یہ ننگ اہل سنت مقدمہ سوم کے ضمن
میں اس امر کو ثابت کر چکا ہے کہ صفات حقیقیہ ذاتیہ واجب تعالی تو بیشک صفات
ممکنات سے متغایر فی الحقیقۃ ہیں جیسے علم و قدرت وغیرہ لیکن صفات سلبیہ اور
و صفات فعلیہ میں بجائے مخالفت مذکور اتحاد موجود ہے جیسے سلب جسمیت و
جوہریت یا ثبوت تعذیب و مغفرت و عدل و صداقت اور یہ بھی معروض ہو چکا ہے
کہ کذب متنازع فیہ صفات ذاتیہ میں داخل نہیں بلکہ صفات فعلیہ میں داخل ہے
پھر کلام لفظی حق تعالی اور کلام انسانی کو بلا دلیل مختلف النوع کہنا کیونکر قابل تسلیم
سمجھا جا سکتا ہے البتہ کیفیت تکلم میں فرق مسلم ہے مگر اس سے حقیقت کلام میں
فرق لازم نہیں آتا معہذا یہ امر بدیہی ہے کہ کلام لفظی واجب کی لیجئے یا ممکنات کی اسکے
مفردات یہی حروف تہجی ہیں جن کی حقیقت کلام ربانی و انسانی ہر دو میں یکساں ہے
یہ نہیں کہ جو الف با تا کلام لفظی واجب تعالی کے اجزا ہیں اُن کی حقیقت کچھ اور ہے
اور جو کلام ناس کے اجزا ہیں اُن کی حقیقت کچھ اور ہے اگر فقط اضافات و اعتبارات
کے تغیر سے اختلاف نوعی لازم آتا ہے تو کلام ممکنات میں بھی بوجہ تغیر مذکور باہم اختلاف
نوعی ماننا پڑیگا بلکہ جملہ افعال منسوبہ الی الواجب اور منسوب الی الممکنات میں بوجہ مذکور
تغایر حقیقی ماننا ضرور ہوگا اور کسی فعل کے مقدور عبد ہونے کی وجہ سے مقدور واجب
ہونے پر استدلال نہو سکیگا حالانکہ علماء معتبرین کی کلام میں استدلال مذکور متعدد مواقع
میں موجود ہے شرح مواقف میں بحث صدق کلام باری میں فرماتے ہیں فانا نعلم

بالضرورۃ ان من علم شیئا امکن لہ ان یخبر عنہ علی ما ہو علیہ
دیکھئے حق تعالی کی نسبت قدرۃ علی الصدق بالقیاس علی قدرۃ العباد ثابت
فرماتے ہیں اور مؤلف مذکور کی بات تسلیم کی جائے تو یہاں بھی یہی اعتراض ہوگا کہ
کلام باری اور کلام انسانی چونکہ مختلف النوع ہیں اسلئے ایک کے مقدور للعباد ہونے
سے دوسرے کا مقدور باری ہونا ثابت نہیں ہو سکتا حالانکہ عبارت مذکورہ کو مؤلف
نے خود اپنے استدلال میں ذکر کیا ہے اور اس سے بھی عجیب یہ امر ہے کہ عبارت مذکورہ
پر بطور اعتراض فاضل چلپی فرماتے ہیں انا نعلم بالضرورۃ ان من علم شیئا
امکن لہ ان یخبر عنہ لا علی ما ہو علیہ دیکھئے خود کذب کی نسبت یہ
کہتے ہیں کہ اسکا مقدور باری ہونا بدیہی ہے اور وجہ بداہت وہی قیاس مذکور ہے
پھر اسکے جواب میں فاضل موصوف کہتے ہیں اجیب عنہ بان قولہ من علم
شیئا الخ ممنوع و دعوی الضرورۃ غیر مسموعۃ اذ لیس الکلام
فی الصدق والکذب اللفظیین حتی یمکنہ ذلک بل فی النفسانیین الخ
اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ صدق و کذب لفظی میں یہ قیاس مسلم ہے تو اب
مؤلف مذکور کا یہ کہنا کہ دونوں کلام حقیقت میں متباین ہیں اور دو صورت تباین
ایک کے مقدور عباد ہونے سے دوسرے کا مقدور باری ہونا لازم نہیں آتا صحیح
اقوال علماء کے بھی مخالف ہے اب بجز اسکے کہ مؤلف مذکور اپنی عادت کے موافق
محقق شریف اور فاضل چلپی اور دیگر علماء کی بلا دلیل تغلیط کریں اور کوئی صورت سمجھ
میں نہیں آتی اور اس امر سے قطع نظر کر کے کہ یہ قول بداہت عقل و مسلمات علماء کے
مخالف ہے اس صورت میں یہ خرابی اور لازم آئیگی کہ جملہ صفات اضافیہ یعنے افعال
باری کو افعال عباد سے مختلف الحقیقت مانکر جس فعل ممکن و مقدور عبد کو چاہئے بطور
قدرت قدیمہ سے خارج کیجئے اور یہی دلیل پیش کر دیجئے کہ صفات واجب فی الحقیقت
یا اضافیہ جنکو افعال سے تعبیر کیجئے صفات و افعال ممکنات سے مغایر بالذات ہیں
اسلئے مقدور ہی دو ہو گئے اور دو صورت تعدد مقدور مجانستہ بین القدرتین کیونکر ہو سکتی ہے

حالانکہ یہ بھی کے مقابلہ میں تردید اہل سنت جو خدشہ اول کے جواب میں عرض کر چکا ہوں
منافرت مذکورہ کے بطلان کے لئے کافی ہے شرح مواقف و شرح مقاصد
وغیرہ میں یہ جواب بھی مذکور ہے فالمعدود فی نفسہ حرکات وسکنات و
تلحقہ هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد و داعیتہ
ولیست من لوازم الماهیۃ فانتفائها لا یمنع التماثل انتہی اس عبارت
سے صاف ثابت ہے کہ اہل سنت کے نزدیک افعال واجب و افعال عباد متماثل
فی الحقیقۃ ہیں اور عقد کلام لفظی کا صفات اضافیہ فعلیہ میں محسوب ہونا مکرر معروض ہو چکا
ہے تو پھر دو کلام کو مخالف فی النوع کون تسلیم کر سکتا ہے اور اگر بپاس خاطر صاحبان
معقول ان سب خرابیوں سے قطع نظر کرکے ہم اس بات کو بھی تسلیم کر لیں کہ کلام لفظی حق
تعالی اور کلام ممکنات متباین فی الحقیقۃ ہیں تو اس سے فقط نفس کلامین کا مختلف ہونا
لازم ہوگا صدق و کذب جو کہ کلام کے اوصاف عارضہ ہیں اُن کا مختلف ہونا کسی طرح
قابل تسلیم نہ ہوگا اور یہ امر یوں بھی بدیہی ہے کہ صدق و کذب مطابقت و عدم مطابقت
کلام کو کہتے ہیں کلام واجب ہو یا کلام ممکن اور یہ امر بھی کوئی عاقل تسلیم نہیں کر سکتا
کہ کلام صادق اور کلام کاذب مختلف الحقیقت ہیں سب جانتے ہیں کہ کلام واحد
اضافات و اعتبارات مختلفہ کی وجہ سے کبھی صادق ہو جاتی ہے اور کبھی کاذب اور
جب یہ ہر دو امر ثابت ہو چکے کہ کذب منسوب الی الواجب اور منسوب الی الممکن
کی حقیقت واحد ہے اور کلام صادق اور کلام کاذب متحد بالذات والنوع ہیں تو
اب یہ فرق کرنا کہ بوجہ اختلاف نوعی انسان اپنے کلام کاذب کے انعقاد پر قادر ہے
اور واجب تعالی اپنے کلام کاذب پر قادر نہیں بالکل لغو ہو گیا کیونکہ یہ نزاع فقط کلام
کاذب میں ہے کلام صادق لفظی کے عقد و ازال کو تو کوئی غیر مقدور للباری نہیں کہتا
سو جب عقد کلام صادق مقدور باری ہے اور کلام صادق و کاذب متحد بالذات ہیں
تو کلام کاذب کے مقدور ہونے میں کیا تامل باقی رہ گیا مثلاً جب انعقاد قضیہ کو
زید قائم کو مقدور باری مان لیا اور حالت قیام زید و قعود زید میں جملہ مذکورہ کی حقیقت میں

کوئی اختلاف نہیں تو ایک حالت میں اسکو ممکن بالذات اور دوسرے موقع میں ممتنع بالذات
ہونے کی کیا صورت ہوگی تا وقتیکہ کلام صادق و کلام کاذب کو منافر بالذات نہ کہا جاوے
اسوقت تک کلام صادق کو ممکن اور کلام کاذب کو ممتنع بالذات کہنا کسی طرح درست نہ ہوگا
حالانکہ منافرت مذکورہ باطل ہے بلکہ بالبداہۃ یہ امر قابل تسلیم ہے کہ جیسا انسان بوجہ قدرت علی
الکلام کسی جملہ کو ہر دو حالت مطابقت و عدم مطابقت میں بول سکتا ہے ایسا ہی واجب تعالی
بحیثیت قدرت اپنے کلام لفظی کو ہر ایک حالت میں عقد و ازال فرما سکتا ہے اگرچہ
بالفرض کلام لفظی واجب و ممکن متباین الحقیقت ہوں اب بجز اسکے کوئی مفر نہیں معلوم
ہوتا کہ کلام لفظی صادق کے عقد پر بھی ذات واجب تعالی کو قادر نہ مانا جاوے اور عجب
نہیں کہ بمقتضای الضرورات تبیح المحظورات کوئی صاحب یہ بھی تسلیم کرلیں کہ کلام لفظی
صادق بھی غیر مقدور ہے مگر اول تو جواب اول مذکور سابق کا کیا جواب دوسرے وہ اوامر
ونواہی شرعیہ جو کہ کلام لفظی سے مستفاد ہیں اور بالاتفاق مقدور و مراد باری ہیں ان سب کا
غیر مقدور ہونا لازم آئیگا تیسرے علماء کلام در بارہ کلام الٰہی جو مثل انما یصیر احدی
تلك الاقسام عند التعلقات وذلك فیما لا یزال واما فی الازل فلا
انقسام اصلا اور الحادث هو التعلق وغیرہ فرماتے ہیں جس سے صاف ظاہر
ہے کہ تعلقات کلام حادث ہیں اور خبریت و انشائیت بالبداہۃ بعد تعلق مذکور متحقق ہوتی
ہے اسکے بعد کہیں صدق و کذب کی گنجائش ہوگی ان عبارات کا بھی کوئی محل صحیح
نکلیگا یا محض تغلیط ہی سے کارروائی ہوگی کیونکہ بذریعہ عبارات سابقہ یہ امر ظاہر ہو گیا
کہ صدق و کذب کلام باری میں حادث ہے اور جملہ حوادث کا ممکن و مقدور باری ہونا سبکے
نزدیک مسلم ہے پھر باوجود اسکے کسی صاحب کا بالعکس یہ فرمانا کہ کلام لفظی صادق بھی
مقدور باری نہیں کیونکر صحیح سمجھا جائیگا الحاصل خدشہ ثانیہ مولانا شہید کے استدلال
پر پیش کرنا سراسر بے اصل اور مفاسد عدیدہ کو متضمن ہے اگر ان سب کی اصلاح ہو سکے
تو معترض کے نزد اول یہ امر تصحیح الاعتراض ضروری ہے کہ شق ثانی خدشہ میں جن دو
امروں کا دعویٰ کیا ہے اسکو مدلل کر دیا جائے اول تو یہ کہ کلام لفظی واجب و ممکن کہ متباین

الشیح ہونے کی کیا وجہ دوسرے درصورت تسلیم تباین مذکور فقط کلام کاذب کے غیر مقدور
اور ممتنع بالذات ہونے کی کیا صورت تاوقتیکہ یہ دونوں امر محقق نہو نگے بروی انصاف
خدشہ مذکورہ کی جواب دہی ہمارے ذمہ نہ ہوگی اور یہ ہیچمدان تو تبرعاً ہر دو امر کی تغلیط مدلل
عرض کر چکا ہے پھر اس شیخ چشتی کو دیکھئے کہ ایسی دعاوی عبیدہ للہ بلکہ باطلہ کے بھروسے
ایسے راسخین فی العلم کے استدلالات کو اغلوطات سے تعبیر کیا جاتا ہے اور
عباد اللہ المخلصین کو قب شتم سے یاد کیا جاتا ہے ولنعم ما قال العارف بیت چوں
خدا خواہد کہ پردہ کس درد ۔ میلش اندر طعنہ پاکاں برد ۔ تیسرا خدشہ جو مولف مذکور نے
استدلال مرقومہ حضرت مولانا شہید پر پیش کیا ہے اسکا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کو عقد
کلام کاذب پر قادر کہنے سے اگر یہ مراد ہے کہ انسان قضیہ کاذبہ کا خالق ہے تو بالبداہت
غلط ہے کیونکہ اہل سنت کے نزدیک افعال عباد کا خالق حق تعالی شانہ ہے اور اگر یہ
مطلب ہے کہ انسان اسکے لئے کاسب ہے تو مسلم مگر اب یہ کہنا کہ اگر حق تعالی شانہ
کلام کاذب پر قادر نہ ہوگا تو قدرت انسانی قدرت ربانی سے زاید ہو جائیگی بالکل غلط
ہو جائیگا کیونکہ اس صورت میں تو یہ مطلب ہوا کہ کلام کاذب کے لئے بندہ کاسب
ہے اور حق تعالی اسکا خالق نہیں اور کسب اور خلق میں فرق ظاہر ہے خلق کے سب
سہل اور ادون ہے قدرت بشر کا قدرت رب اکبر سے زاید ہونا تو جب لازم آتا کہ
جو قدرت ذات واجب سے مسلوب کی جاتی ہے وہی قدرت بعینہ انسان کو نسبت
کلام کاذب حاصل ہوتی اور یہاں قدرت علی الخلق جسکو قدرت حقیقیہ اور قدرت
تامہ کہیئے اسکو ذات واجب سے مسلوب مانا ہے اور قدرت کاسبہ جسکو قدرت
مجازی اور قدرت ناقصہ کہیئے اسکو انسان کے لئے ثابت کیا ہے پھر قدرت بنی
آدم قدرت خالق عالم سے کیونکر زاید ہو سکتی ہے اقول یہ تو قدرت خداوندی کیا ہوئی نعوذ
باللہ نواب صدیق حسن خان صاحب کی نوابی ہو گئی بوجہ خطاب نوابی لقب مولویت سے
کنارہ کشی کی تھی بوجہ معزولی جب خطاب نوابی سے بھی معزول ہو گئی تو اب نواب ہے
نہ مولوی محض صدیق الحسن خان رہ گئے ایسے ہی بوجہ کمال قدرت حق تعالی کے لئے قدرت

علی الخلق تسلیم کر کے اسکی ذات پاک کو کسب سے جس میں استحالات کے احتیاج ہوتی ہے
منزہ مانا گیا تھا اب علماء معقول نے بہ نسبت کذب وغیرہ قدرت علی الخلق کا بھی انکار کیا
اسلئے کسب باقی نہ رہا قدرت بندہ کو قدرت ناقصہ یعنی اختیار کسب تو ان افعال پر حاصل
ہے ذات واجب کے لئے تو نہ قدرت کاملہ یہاں موجود ہے نہ قدرت ناقصہ افسوس ہے
کہ حقیقت شناسان معقول نے یہ عجیب انداز اختیار کیا ہے کہ خلاف مذہب اہل سنت طرح
طرح سے عموم قدرت باری میں رخنہ اندازی کی جاتی ہے اور اصطلاحات معقول کے ذریعہ
سے بلا تدبر تصریحات علماء اسلام کے خلاف پر کمر باندھی جاتی ہے کہیں فرقہ نظامیہ کے
ہمصفیر بنگئے کہیں جوش علمی میں آکر ابو القاسم بلخی اور اسکے اتباع سے بھی کچھ آگے
بڑھ گئے حقیقت میں فرق مذکورہ کو بھی اتباع و اعتماد عقل نے ہی اس خرابی میں مبتلا
کیا چنانچہ شروع رسالہ میں احقر اس امر کی تشریح کر چکا ہے مقتدایان اسلام نے انہیں وجوہ
سے لوگوں کو توغل فلسفہ بلکہ خوض علم کلام سے بھی روکا ہے شارح عقاید فرماتے ہیں
والمنع عنہ فانما ہو للمتعصب فی الدین والقاصر عن تحصیل الیقین
والقاصد الی فساد عقاید المسلمین والخایض فیما لا یفتقر الیہ من
غوامض المتفلسفین انتہی ۔ دیکھئے تو تقبیحات فلسفیکی شہرت سے تو اکابر نے
علم کلام سے بھی لوگوں کو روکا ہے اور فلسفہ کی قباحت میں تو کثرت اکابر کے اقوال جو
ہیں یہ حضرات اقوال سلف اور نصوص شرعیہ کو اصل عقاید بنا کر نظر عقل کو اسکا متبع اور
خادم کرتے تو ان وساوس کی وجہ سے کسی خرابی میں ہرگز مبتلا نہ ہوتے بلکہ بعد ایجاد تحصیل
ان وساوس کو دفع فرماتے لیکن اتباع سلف سے سر مو قع ہوتے اور بعد استماع فیہ یہی
سی بات یہی خیال فرما لیتے کہ کذب مذکور ممتنع بالذات ہے تو مقدور عباد ہونے کے کیا معنے
اور ممکن بالذات ہے تو قدرت قدیمہ سے خارج ہونے کی کیا صورت اور اکل و شرب وغیرہ
افعال جوارح کا خدشہ یا کلام لفظی واجب اور کلام ممکنات کے تغایر ذاتی کا شبہ گندا تھا تو بدریہ
عقل حق شناس اسکے ازالہ کی فکر فرماتے تھے چنانچہ احقر ہر دو امر کی نسبت عرض کر چکا ہے
یہ مناسب نہ تھا کہ شبہات مذکورہ کی وجہ سے قضیہ عموم قدرت ہی میں تخصیصات غیر مسلمہ

جاری ہونے لگیں اور بوسیلہ عقل شبہات مذکورہ کی تائید و تقویت میں سعی کرنے لگیں اور نیز
یہ امر بھی ثابت ہو چکا ہے کہ کلام صادق و کاذب میں اتحاد ذاتی اور تغایر اعتباری ہے پس
جب بحالت صدق اس میں امتناع ذاتی نہ تھا تو حالت کذب میں کلام مذکور میں امتناع
ذاتی کیونکر پیدا ہو گیا جسکو انقلاب ذاتی مستحیل کہتے ہیں اور کسب و خلق کے فرق سے
اگر بیان لیا جائے کہ ایک شے مقدور عبد اور غیر مقدور للباری ہو سکتی ہے تو مثل خدشہ
سابق یہاں بھی یہ خرابی لازم آئیگی کہ کسی فعل کا مقدور عبد ہونا مقدور باری ہونے کو مستلزم
نہ ہوگا اور مقدور عبد ہونے کی وجہ سے مقدور واجب سمجھنے پر استدلال نہ ہو سکیگا حالانکہ کلام
علماء میں استدلال مذکور موجود ہے کہ تمام آفت ساری خرابی کی وجہ یہ ہے کہ معنی خلق و کسب
میں تدبر نہیں کیا اگر حقیقت خلق و کسب کو سمجھتے تو ایسی بات کبھی نہ فرماتے خلق میں افاضہ
وجود ہوتا ہے اور کسب میں مباشرت اسباب جنکی وجہ سے بطریق جری عادت خالق
کائنات کی طرف سے ابتداء افاضۂ وجود کی نوبت آتی ہے چنانچہ کتب کلامیہ میں موجود
ہے افعال العباد الاختیاریۃ واقعۃ بقدرۃ اللہ تعالی وحدھا
لیس بقدرتھم تاثیر فیھا دوسرے موقع میں فیخلق اللہ الفعل عقیبھا
عادۃ موجود ہے کہیں یستند جمیع الممکنات الی اللہ تعالی ابتداء مذکور
ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ قدرت باری عز اسمہ در بارہ خلق کسب عباد کے
اصلا محتاج نہیں بلکہ کسب تحقق مطلوب میں خلق کا محتاج ہے چنانچہ کلام علماء اہل سنت
میں یہ امر صریح موجود ہے کیونکہ مؤثر حقیقی قدرت و خلق واجب تعالی ہے اور کسب عباد
فقط سبب عادی ہے تو اب یہ امر محقق ہو گیا کہ خلق اشیاء اور وجود ممکنات کے لئے قدرت
و خلق واجب علت مستقلہ ہے اور مباشرت اسباب یعنی کسب عباد محض سبب ظاہری
ہے تو اب کسی ممکن ذاتی کو غیر مقدور باری کہنا یا قدرت جناب باری کو اس کے ایجاد
میں محتاج کسب سمجھنا کیونکر عند العقلاء مسموع ہو سکتا ہے بالجملہ کسی امر کو مقدور یعنی مکتسب
عباد کہنا اور مقدور باری نہ کہنا اور پھر معنے قدرت میں تفاوت نکالکر اس کی تصحیح کرنی
سراسر عقل سلیم و اقوال قطعیہ شرعیہ کے مخالف ہے دیکھئے فاضل چلپی فرماتے ہیں

ان کل موجود سوی صفاتہ تعالی واقع بقدرتہ ابتداء بحیث لا موثر
فیہ سواہ وان توقف تاثیرہ فی البعض علی شرط کتوقف ایجادہ للعرض
علی ایجادہ لمحلہ لامتناع قیامہ بنفسہ وسیجیئ فی مباحث التولید
ان الاحتیاج فی الحقیقۃ للعرض لا ان سبحانہ محتاج فی ایجادہ الی
شیئ فلا محذور انتہی شارح مواقف فرماتے ہیں والتحقیق انہ لا محذور لان
الاحتیاج فی الحقیقۃ راجع الی الفعل المتولد والعرض دیکھئے عموم قدرت
باری اور استغناء ذات واجب پر جو یہ خدشہ ہوتا تھا کہ خلق باری مثلا ایجاد اعراض میں
تحقق جواہر کی محتاج ہے اسکی وجہ سے حضرات اہل سنت نے یہ نہیں کیا کہ اس احتیاج
کے قائل ہو جاتے یا عموم قدرت قدیمہ میں کسی تخصیص کو قبول فرما لیتے بلکہ یہ کیا کہ عموم مذکور
اور استغناء معلوم کو علی حالہ رکھکر اس احتیاج کو اعراض اور فعل متولد کی طرف راجع کیا بشرط
تدبر و انصاف ان عبارات سے سر بسر خدشہ مذکورہ کی بیخکنی ہوتی ہے اہل معقول [illegible]
نے زیبا فصل اکل و شرب کی وجہ سے قدرت باری کے عموم میں تخصیص کرلی تھی یا
خلق و کسب کے تفاوت کی وجہ سے بعض افعال کو صراحۃ قدرت قدیمہ سے خارج کر دیا
تھا ایسا ہی ضرور خلق افعال متولدہ اور اعراض میں ذات واجب کی احتیاج کے قائل
ہو جاتے خیر اب بھی کچھ نہیں گیا مقتضائے ایمانی اور تقاضائے انصاف یہی ہے کہ بعد
تنبیہ قبول حق میں چون و چرا نہ ہو مگر کیا عجب ہے جو بعض حضرات ہماری مخالفت کی وجہ
سے فاضل چلپی اور شارح مواقف کی تردید پر کمر بستہ ہوں لیکن ہمارا اس میں کچھ نقصان
نہیں ہمکو تو فقط یہی ظاہر کرنا مقصود ہے کہ یہ حضرات اپنے اجتہاد کے زور پر کسی بڑے کی
نہیں نہ چھوڑینگے اور بشرط توفیق الہی اس وقت ہم بھی انشاء اللہ ظاہر کر دینگے کہ فاضل
چلپی اور شارح ممدوح کی کلام بلا غبار ہے اب یہ التماس ہے کہ مؤلف ثانی نے جو یہ تین
اعتراض مولانا شہید کے استدلال اول پر وارد کئے تھے واقع میں سب کا خلاصہ یہی ہے
کہ ابھی ایجادات کے بھی دوسرے طرح طرح سے عموم قدرت واجب میں خلل اندازی کی ہے
جو کہ مذہب اہل سنت کے مخالف ہے اور چند عبارات بطور نمونہ جو احقر نے نقل کی ہیں

طالبان حق انشاء اللہ تعالیٰ اُن کو ملاحظہ فرما کر سمجھ لیں گے کہ عموم قدرت واجب ایسا
مسئلہ مسلمہ اہل سنت ہے کہ کوئی ممکن آنی اور مقدور عبد اُس سے خارج نہیں ہو سکتا البتہ
فرق باطلہ مثل نظامیہ واسواریہ و بلخی وغیرہم نے شبہات عقلیہ کی وجہ سے عموم مذکور میں خلاف
کیا ہے جسکو علماء سنت نے ہر طرح سے باطل فرمایا ہے پھر اس خوبی پر متبعان سنت کو
معتزلہ بنایا جاتا ہے اور حضرت مولانا شہید جیسے کامل فی العلم والعمل کو خارج از اہل سنت
سمجھا جاتا ہے واللہ المستعان اسکے بعد حضرت مولانا شہید رحمۃ اللہ علیہ نے جو دوسرا
استدلال بیان کیا تھا جسکا خلاصہ یہ تھا کہ کمال و خوبی اسی میں یہ ہے کہ باوجود قدرۃ علی
الکذب متکلم اُس سے اجتناب کرے اور صدق کو اختیار کرے اور اس میں چنداں کمال
نہیں کہ بوجہ مجبوری کلام کاذب کے صدور کی نوبت نہ آئی ورنہ اخرس وجماد اس مدح کے
کے اول مستحق ہونگے اسپر پر فقیر صاحب نے جو اعتراض کیا ہے اُسکا ماحصل یہ ہے
کہ قاعدہ مذکورہ یعنے تمدح مقدوریت کو مستلزم ہے اور در صورت عدم قدرت فاعل لائق
مدح نہیں ہوتا غیر مسلم ہے کیونکہ در صورت تسلیم اول تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ کلام نفسی
کے صدق کی وجہ سے ذات باری قابل مدح نہ ہو ورنہ صدق کلام نفسی بھی مقدور باری
ہوگا جس سے کلام نفسی کے کذب کو بھی ممکن کہنا پڑیگا علاوہ ازیں لا تاخذہ سنۃ
ولا نوم اور قل ھو اللہ احد اللہ الصمد لم یلد ولم یولد ولم یکن
لہ کفوا احد اور ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ سے بھی تمدح باری حاصل نہ ہوگی
کیونکہ یہ جملہ امور غیر مقدور ہیں اور امام رازی اور قاضی عضد نے جو اپنی کلام میں بھی
استدلال بیان فرمودہ حضرت شہید ذکر کیا تھا اُسکا ایک جواب تو فاضل ٹونکی نے یہ
دیا ہے کہ قاعدہ بنی آدم کے اوصاف کے ساتھ مختص ہے شان حق تعالیٰ میں جاری
نہیں ہو سکتا اور دوسرا جواب یہ بیان کیا ہے کہ امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کو
بطریق جدل اور باراء والزام خصم بیان فرمایا ہے خود حضرت امام کا یہ مذہب ہرگز نہیں کیونکہ
معتزلہ کے مقابلہ میں خود امام نے استدلال مذکور کو چند مواقع میں باطل فرمایا ہے مثلاً
معتزلہ نے آیات دالہ علی نفی الظلم سے یہ استدلال کیا ہے کہ ظلم مقدور باری ہے کیونکہ

نفی ظلم کو حق تعالیٰ اپنی مدح کے موقع میں ذکر فرماتا ہے اور کسی فعل کا ترک اسی وقت
لائق مدح گنا جاتا ہے کہ جب فاعل باوجود حصول قدرت اسکو ترک کر دے اُس کے
جواب میں امام ممدوح نے آیۂ لا تاخذہ سنۃ ولا نوم کو ذکر فرما کر اسکے استدلال
مذکور کو باطل کیا ہے تو اب اس سے ظاہر ہو گیا کہ امام نے استدلال مذکور بطور الزام علی الخصم
ذکر فرمایا تھا اسکے بعد فاضل خیالی و فاضل لاہوری کی عبارت مؤلف ثانی نے تائید
میں نقل کی ہے جسکا مطلب یہ ہے کہ حق یہی ہے کہ کسی شے کا فاعل سے ممتنع
ہونا نفی تمدح کو مستلزم نہیں بلکہ امتناع مذکور سے تمدح میں مبالغہ ہوجاتا ہے تو اب
شہید کا استدلال مذکور کہ کذب کو ممکن فرمانا غلط ہو گیا **اقول بحولہ** اس جملہ تقریر کا
خلاصہ یہ ہے کہ مولانا شہید نے جو عدم مقدوریت کذب کو منافی مدح فرمایا ہے مؤلفات
مذکورہ نے دو اعتراض کئے ہیں اول یہ کہ اگر استدلال مذکور تسلیم کر لیا جاوے تو پھر صدق
کلام نفسی کو حق تعالیٰ کی مدح میں بیان کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ صدق کلام نفسی واجب اور
اُس کا کذب ممتنع بالذات ہے مگر اسکا جواب تحقیقی تو یہی ہے کہ احقر بذریعہ عبارات متعددہ
معتبرہ یہ امر ثابت کر چکا ہے کہ کلام نفسی دو معنی میں مستعمل ہے اور جو ان میں سے صفت
حقیقیہ واجبیہ بسیطہ ہے اس میں تو احتمال کذب اور گنجایش صدق سوا اُس کا ممتنع
الکذب بمعنی المعلوم ہونا مسلم مگر اس امتناع کذب سے وجوب صدق کا کوئی عاقل قائل
نہیں ہو سکتا اور معنی ثانی جسکو الفاظ کے لئے مدلول وضعی کہتے ہیں اُسکا صدق مقدور
باری ہے پھر اسکی وجہ سے ذات واجب کو ممتنع التمدح کہنا کیونکر لازم آسکتا ہے اور
اگر بہم دعوے مؤلف کو تسلیم کر لیں اور صدق کلام نفسی کو واجب بالذات اور غیر مقدور
للباری تعالیٰ فرض کر لیں تو پھر بھی صدق مذکور کے ساتھ تمدح جائز ہونے سے آیات
مذکورہ پر انشاء اللہ کوئی خدشہ نہیں ہو سکتا چنانچہ تفصیل اس کی دوسرے امر کے جواب
میں عرض کرونگا۔ دوسرا اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اس صورت میں ایک خرابی
عظیم یہ لازم آئیگی کہ لا تاخذہ سنۃ ولا نوم وغیرہ نصوص مذکورہ کو محل مدح میں
ذکر کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ تمام امور غیر اختیاریہ موجود ہیں وجوبا [illegible]

سو اسکا جواب تحقیقی یہ ہے کہ تنزیہات باری تعالیٰ جنکو صفات سلبیہ بھی کہتے ہیں اگرچہ
غیر متناہی ہوں مگر تین اقسام میں منحصر ہیں کیونکہ مرجع اس سلب کا یا ذات واجب
تعالیٰ ہوگی یا صفات ہونگی یا افعال چنانچہ امام فخر الملۃ والدین اپنی تفسیر میں فرماتے
ہیں اقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال
غیر متناهیة - ادھر یہ امر بھی مسلمات بدیہیہ سے ہے اور اخیر بھی مقدمہ میں عرض کرچکا
ہے کہ امور ثلثہ مذکورہ میں سے ذات وصفات واجب تعالیٰ تو قدرت قدیمہ سے خارج
اور ضروری الوجود ہیں لیکن افعال واجب البتہ مخلوق ومقدور ہیں اور یہ امر بھی واجب
التسلیم ہے کہ جیسے احد النقیضین کے وجوب سے نقیض آخر کا امتناع اور امتناع سے
وجوب ثابت ہوتا ہے اسی طرح پر امکان احد النقیضین ثانی کے امکان ومقدوریۃ کو
مستلزم ہے تو اب یہ امر محقق ہوگیا کہ جمیع سلوب راجع الی الذات یا الی الصفات ہمیشہ
واجب بالذات ہونگے یا ممتنع اور جن سلوب کا مرجع افعال باری ہونگے وہ ضرور ممکن بالذات
اور مقدور ہونگے وجوب امتناع ذاتی کی گنجایش نکلیگی البتہ امتناع غیری جو کہ امکان
ذاتی کے منافی نہیں اسکا تحقق ہو سکتا ہے اس عرض کے بعد انشاء اللہ منصف فہیم
سمجھ جائیگا کہ سلوب راجعہ الی الذات میں جیسے انه تعالی لیس بجوہر و
لا جسم اور سلوب راجعہ الی الصفات میں مثلاً وما الله بغافل عما تعملون
اور وما کان ربک نسیاً جسکا مرجع صفت علم ہے یا وما مسنا من لغوب
اور وما نحن بمسبوقین جسکا مرجع صفت قدرت ہے تمدح ذات باری اسی پر
موقوف ہوگا کہ سلوب مذکورہ کو غیر مقدور کہا جائے اور ان سلوب کو واجب الثبوت
اور ان کے نقایض کو ممتنع الثبوت بنسبت الی ذات الواجب مانا جائے ورنہ
بصورت تسلیم امکان علم وقدرت وغیرہ صفات کا سلب ذات واجب سے ممکن
ہوگا وہو باطل اور سلوب راجعہ الی الافعال جیسے وما خلقنا السموت والارض وما
بینهما باطلا اور وما خلقنا السموت والارض وما بینهما لاعبین اور
افحسبتم انما خلقنکم عبثا اور ان الله لا یضیع اجر المحسنین وغیرہ میں

تمدح مذکور جبھی حاصل ہوگا کہ ان سلوب کے مقدور باری اور ممکن بالذات ہونے کا
اقرار کیا جائے ورنہ امکان سلب مقدرۃ عن الممکنات لازم آئیگا اور مدح واجب تعالیٰ
اور توصیف ممکنات سب میں یہی قاعدہ جاری ہے چنانچہ زید فلان لیس الغضب یا
بخیل او جبن میں مدح اسی کو مقتضی ہے کہ یہ اوصاف بالتکلف وتصنع اصل سے اس میں
موجود ہوں اگر بہ تصنع ایسا بنجائیگا تو بجائے مدح ذم کا مستحق ہوگا اور فلان یعطی الجزیل
یا حلیم یا صادق اسی صورت میں داخل مدح ہوگا جب افعال مسطورہ بالاختیار اس
سے صادر ہوں - بالجملہ اہل فہم کو اس قاعدہ بدیہی کا ملحوظ رکھنا ضرور ہے اور کلام علما بھی
اسکی طرف مشیر ہے آخر یہ بات تو کوئی عاقل نہیں کہ سکتا کہ تمدح ہر حال میں مقدوریۃ
یا عدم مقدوریۃ کو مقتضی ہے ہم بالبداہۃ دیکھتے ہیں کہ مواقع کثیرہ میں توصیف افعال اختیاریہ
کی وجہ سے کی جاتی ہے اور بہت جگہ امور غیر اختیاریہ منشاء مدح ہورہے ہیں اور کہیں
مقدوریۃ خلاف مدح بھی جاتی ہے اور کہیں عدم مقدوریۃ پھر اس اختلاف کی کیا وجہ ہے
لا تاخذہ سنۃ ولا نوم وغیرہ میں تمدح امتناع کو مقتضی ہے تو لا یرید بکم
العسر اور لا یضیع اجر المحسنین اور لا یکلف الله نفسا الا وسعها میں تمدح
مقدوریۃ پر موقوف ہے ہاں جو صاحب مطلقاً تمدح باری کو امتناع پر موقوف سمجھنے
لگیں وہ ان نصوص میں بھی امتناع کے قایل ہوجائیں تو عجب نہیں جب یہ قاعدہ
معلوم ہوچکا تو اب کذب ممتنع غیریہ اور اشاعرہ صاحب مجاز کہ بنظر انصاف دیکھنا
ضرور ہے کہ کون کس نوع میں داخل ہے تاکہ یہ بات محقق ہوجائے کہ حضرت مولانا
شہید رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال حق ہے یا فاضل مذکور کا اعتراض بجا ہے سو اول تو مولف
مذکور نے لا تاخذہ سنۃ ولا نوم کو پیش کیا ہے مگر عقلا اور نقلا یہ امر ضروری التسلیم
ہے کہ سلب سنۃ اور سلب نوم جو اس آیت میں مذکور ہے اسکا مرجع صفت علم ہے
کیونکہ سنۃ اور نوم جو مستلزم غفلت ہے اضداد علم میں محسوب ہے تو حسب قاعدہ معروضہ
اسکا سلب ضروری الصدق ہوگا اور ان کا غیر مقدور ہونا لازم التسلیم کہا جائیگا - بلکہ
قاعدہ مذکورہ کے موافق تمدح یہاں عدم مقدوریۃ لزوم کو مقتضی ہوگا اور امام رازی فرماتے ہیں

اما ما یکون من باب الضد والعلو فاقسام احدها نفی النوم قال تعالی
لا تاخذہ سنۃ ولا نوم تو جب عقل و نقل اس امر پر شاہد ہے کہ لزوم ضد علو ہے
تو اب سلب مذکور کا مرجع صفت علو کو ٹھہرایا گیا اور حسب عرض سابق اسکی عدم
مقدوریت مسلم ہے پھر اسکی عدم مقدوریت سے استدلال مذکور پر اعتراض کرنا
فرق مذکور کے معلوم نہ ہونے کا ثمرہ ہے دوسرا شاہد مؤلف مذکور نے سورۃ اخلاص کو
پیش کیا ہے جس میں لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفوا احد صفات سلبیہ مذکور
ہیں مگر ادنے التفات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سب صفات کا مرجع صفت وحدت ہے
واما السلوب العائدۃ الی صفۃ الواحدۃ وهو مثل نفی الشریک والاضداد
والانداد فالقرآن مملو منہ امام رازی کا ارشاد ہے اسلئے ان کی عدم مقدوریت
سے بھی ہم پر کوئی الزام عائد نہیں ہو سکتا بلکہ حسب قاعدہ معروضہ یہاں بھی کمال صفت
عدم مقدوریت کو مستلزم ہے تیسرا شاہد آیۃ ان اللہ لا یظلم مثقال ذرۃ ہے مگر اول تو
یہ معلوم ہونا چاہئے کہ آیت مذکورہ میں ظلم کون سے معنی میں مستعمل ہے جاننے والے
جانتے ہیں اور احقر بھی مقدمہ کتاب میں عرض کر چکا ہے کہ لفظ ظلم دونو معنوں میں
مستعمل ہوتا ہے اول تصرف فی ملک الغیر جسکو ظلم حقیقی بھی کہتے ہیں دوسرے فعل
ما لا ینبغی او ترک ما ینبغی جیسے تعذیب طائع یا عاصی کے حسنات کو ناقص
اور عاصی کو زیادہ کر دینا جسکو صورۃ اور مجازا ظلم سے تعبیر کرتے ہیں سو اگر آیت مذکورہ میں
ظلم سے معنی ثانی مراد لئے جائیں چنانچہ ارشاد آیندہ وان تک حسنۃ یضاعفہا الخ
اور ذوق سلیم اس پر شاہد ہے اور علماء تفسیر مثل قاضی بیضاوی و صاحب معالم التنزیل
و مدارک و ابو سعود و خفاجی و قونوی وغیرہ نے اسی معنے کو اختیار فرمایا ہے تب تو آیت
مذکورہ کو پیش کرنے سے کوئی نفع معلوم نہیں ہوتا مقدمہ کتاب میں ثابت ہو چکا ہے
اور نیز مسلم جمیع اہل سنت ہے کہ ظلم بالمعنی الثانی مقدور باری ہے تا اینکہ معتزلہ جو کہ وجوب
عدل کے قائل ہیں وہ البتہ ظلم مذکور کے امتناع کے قائل ہونگے بخلاف اہل سنت
[illegible] جو تنسیب ظلم یا نقصان تو بالذات یعنی العقاب کی عدم مقدوریت اور

امتناع کا قائل ہو اور اگر ان وجوہ سے قطع نظر کر کے آیۃ مذکورہ میں ظلم بمعنی الاول مراد
لیا جائے تو اسکا بہ نسبت الی الباری غیر متصور الوقوع ہونا مسلم مگر سب جانتے ہیں کہ
اسکے امتناع کی علت ملک جناب باری ہے جسکو صفت لازمہ ذات واجب اور خاصہ
مختصہ کون عالم کہنا چاہئے الحاصل ظلم بالمعنی الاول کے امتناع کی وجہ یہی ہے کہ اسکا
مرجع صفت ملک اور تکوین ہے تو اب جیسا لا تاخذہ سنۃ ولا نوم وغیرہ
ہم پر کوئی الزام بوجہ عدم مقدوریت لوم واقع نہیں ہو سکتا تھا ایسے ہی آیت ان اللہ
لا یظلم کی بنا پر بوجہ عدم مقدوریت ظلم بالمعنی الاول ہمارے مطلب میں کوئی خلل نہیں
ہو سکتا اور تقاریر سابقہ سے بشرط تامل ظلم بالمعنے الاول کے ممتنع ہونے کی مفصل کیفیت
سمجھ میں آسکتی ہے بالجملہ قاعدہ معروضہ احقر کے بعد یہ امر ظاہر ہے کہ مؤلف عجالہ نے جو
آیات اپنے اثبات مدعا کے لئے ذکر فرمائی تھیں ان سے کوئی خلل استدلال مولوی
مولانا شہید رحمۃ اللہ علیہ میں نہیں آسکتا کما مر مفصلا اور نقل آیات کے بعد مؤلف مذکور نے
اپنی تائید مطلب میں فاضل خیالی اور فاضل لاہوری کی کلام بھی نقل کی ہے چنانچہ فاضل
اول کی یہ عبارت ہے والحق ان امتناع الشیء لا یمنع التمدح بنفیہ اذ قد وقع
التمدح بنفی الشریک واتخاذ الولد الخ مگر جیسا مؤلف عجالہ قاضی عضد اور سید سند
کے مقابلہ میں جو کہ اس مسئلہ میں مولانا شہید کے موافق ہیں لردہ شاہد الایات
فرما رہے ہیں ایسا ہی ہم بھی فاضل خیالی کی عبارت مذکور کے جواب میں بیردہ
بداہۃ العقل عرض کر سکتے ہیں حالانکہ مؤلف مذکور کا یہ کہنا بے اصل تھا کما مر اور
انصاف سے دیکھئے تو فاضل خیالی کی عبارت مولانا شہید کی مخالف ہی نہیں جو کسی
کے ذمہ جوابدہی ضرور ہو کیونکہ حسب بیان سابق مولانا شہید کا یہ مطلب ہے کہ افعال جائزہ
کا امتناع تمدح کے منافی ہے یہ مطلب نہیں کہ امتناع مطلقا خواہ صفات میں ہو یا افعال
میں وہ منافی تمدح ہے جسکا حاصل ایجاب جزئی ہوتا ہے اور فاضل خیالی کے ارشاد
کا بشرط انصاف یہ خلاصہ ہے کہ امتناع شے ہر ایک محل میں منافی تمدح نہیں جس کا
حاصل سلب جزئی ہے یہی وجہ ہے جو دلیل میں اذ قد وقع الخ فرماتے ہیں جس کا مفاد

ایجاب جزئی یعنی نقیض سلب کلی ہے اور جب یہ امر محقق ہو گیا کہ مولانا شہید کا مقصد
ایجاب جزئی اور فاضل ممدوح کا مطلوب سلب جزئی ہے تو دونوں قول میں منافات
و تعارض ہی نہ ہوا جو کسی کو تکلیف جواب سر دھرنی پڑے اور فاضل لاہوری کا ارشاد
جو مؤلف نے پیش کیا ہے یہ ہے الحق ان امتناع الشي لا يمنع التمدح بنفيه
اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه
اذا كان المنفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح
اقوى انتهى ۔ سو اسکے دو جواب تو بعینہ وہی ہیں جو ابھی استدلال اول کے
ذیل میں عرض کر چکا ہوں اسکے سوا عبارت مذکورہ سے بشرط فہم یہ معلوم ہوتا ہے کہ فاضل
لاہوری رحمہ اللہ بالکل ہمارے ہم زبان ہیں اور قضیہ امتناع الشي لا يمنع التمدح بنفيه کو
جو مؤلف مذکور کا عین مقصود ہے صفات کے ساتھ مخصوص فرما رہے ہیں چنانچہ جملہ
اذا كان من صفات النقص اسپر شاہد ہے اور قوت نفی سے تمدح کا اقوی ہونا بھی
اسپر دال ہے جملہ مذکورہ سے اخراج افعال منظور ہے ورنہ در صورت تعمیم اس قید زائد
کی کیا حاجت تھی اور یہ مطلب ہے کہ نفی صفات صورت نقص کی صورت میں کمال مدح
اسی کو مقتضی ہے کہ نفی اقوی ہو یعنے صفت منفی ممتنع الصدور ہو اور یہی بعینہ ہمارا مطلب ہے
لیکن افعال کو اسپر قیاس نہیں کر سکتے جو حضرات افعال میں بھی یہی قاعدہ جاری فرما دیں
ان کو کوئی استدلال لائق اعتبار پیش کرنا چاہئے فاضل لاہوری کے ارشاد سے تو
افعال کا حال حسب مدعائے مؤلف ثابت نہ ہوا اور جب یہ خیال کیا جاوے کہ فاضل
لاہوری یہ مضمون فاضل خیالی کی شرح کلام میں فرما رہے ہیں تو یہ بات ماننی پڑتی ہے
کہ فاضل لاہوری بھی کلام خیالی کا وہی مطلب سمجھے جو ہم عرض کرتے ہیں و هو المطلوب
جب یہ امر ہو چکا کہ مؤلف مجادل نے جو باستشہاد آیات و استمداد عبارات حضرت
شہید رحمۃ اللہ علیہ کے استدلال پر خدشہ وارد کیا تھا وہ بحمد اللہ بے اصل نکلا تو اس کے
بعد مناسب ہے کہ حضرت امام رازی اور قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہما نے جو اپنی تصنیفات
میں استدلال مرقومہ مولانا شہید بیان کیا ہے اور اس کے جوابات مؤلف مجادل نے دیئے ہیں

ان کی کیفیت بھی مد نظر ناظرین کی جاوے اس لئے عرض ہے کہ مبحث عصمت انبیا
علیہم السلام میں جو امام رازی اور قاضی عضد نے استدلال مذکور پیش کیا ہے اسکا
جواب تو مؤلف مذکور یہ دیتے ہیں کہ امتناع کا منافی تمدح ہونا امور متعلقہ بنی آدم میں ہے
شان خالق عالم میں یہ قاعدہ جاری نہیں مگر اول تو یہ دعوے محض بے دلیل ہے وجہ
فرق کوئی معلوم نہیں ہوتی علاوہ ازیں یہ ارشاد ہے کہ حق تعالی شانہ کی مدح میں جیسا
مقدورات و ممتنعات دونوں حسب موقع معلوم بیان کئے جاتے ہیں بعینہ اسیطرح
مدح بنی آدم میں امور اختیاریہ و غیر اختیاریہ بلا تمیز مذکور ہوتے ہیں مگر یہ یاد رہے کہ اختیار
و عدم اختیار بنسبت ممدوح مراد ہے ایسا نہ ہو کہ ممدوح تو انسان ہو اور اختیار و عدم اختیار
بنسبت واجب تعالی لے لیا جاوے چنانچہ ارشاد امام و قاضی عضد دربارہ عصمت
انبیا علیہم السلام میرے مدعا پر شاہد عدل ہے جسکو خود مؤلف ثانی نقل فرما رہے ہیں
بالجملہ امام رازی و قاضی عضد کے کلام کی یہ توجیہ کرنی خلاف واقع اور بے اصل ہے
توجیہ واقعی وہی ہے جو احقر عرض کر چکا ہے اور مبحث رویت میں جو حضرت امام نے
بھی استدلال بیان فرمودہ مولانا شہید تحریر فرمایا ہے اس کے جواب میں مؤلف
ثانی یہ فرماتے ہیں کہ خود امام کا یہ مذہب ہرگز نہیں ۔ بلکہ بطریق الزام و جدل معتزلہ
کے مقابلے میں استدلال مذکور پیش کیا ہے اور الزامی ہونے کا قرینہ یہ ہے کہ مبحث
علم میں خود امام بشہادۃ ارشاد لا تاخذه سنة ولا نوم استدلال مذکور کی
تضعیف فرما رہے ہیں مگر اس جواب کو وہ شخص کہ جس نے کلام امام کو مطالعہ کیا ہو
شاید درست سمجھ لے اور جس نے کلام امام کو بنظر فہم ملاحظہ کیا ہو گا وہ انشاء اللہ کبھی
استدلال مذکور کے الزامی ہونے کا قائل نہ ہو گا ۔ امام نے مبحث رویت جناب
باری میں استدلال مذکور کو مواقع متعددہ میں مدلل بیان کیا ہے جس سے صاحب
ذوق سلیم بالبداہۃ کہہ سکتا ہے کہ عند الامام امتناع محل تمدح کو مانع ہے جسکا دل چاہے
تفسیر امام کو ملاحظہ کرے ایک موقع پر ضمن تقریر میں فرماتے ہیں و تمام التحقيق فيه
ان الشي اذا كان في نفسه بحيث يمتنع رويته فحينئذ لا يلزم من عدم

رویته مدح وتعظیم للشی اما اذا کان فی نفسه جائز الرویة ثم انه
قدر علی حجب الابصار عن رویته وعن ادراکه کانت هذه القدرة
الکاملة دالة علی المدح والعظمة الخ دوسری جگہ فرماتے ہیں ثم نقول
ان النفی یمتنع ان یکون سببا لحصول المدح والثناء وذلک لان النفی المحض
والعدم الصرف لا یکون موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروری
بل اذا کان النفی دلیلا علی حصول صفة ثابتة من صفات المدح و
الثناء قیل بان ذلک النفی یوجب المدح ومثاله ان قوله لا تاخذه سنة
ولا نوم لا یفید المدح نظرا الی هذا النفی فان الجماد لا تاخذه سنة ولا
نوم الا ان هذا النفی فی حق الباری تعالی یدل علی کونه تعالی عالما
بجمیع المعلومات ابدا من غیر تبدل ولا زوال وکذلک قوله وهو یطعم ولا
یطعم یدل علی کونه قائما بنفسه غنیا فی ذاته لان الجماد ایضا لا یاکل ولا
یطعم اذا ثبت هذا فنقول قوله لا تدرکه الابصار یمتنع ان یفید
المدح والثناء الا اذا دل علی معنی موجود یفید المدح والثناء و
ذلک هو الذی قلناه فانه یفید کونه تعالی قادرا علی حجب الابصار
ومنعها عن ادراکه ورویته انتہی صاحبان فہم سلیم ملاحظہ فرمالیں کہ امام کے
یہ بیانات مدلل استدلال مذکور کے الزامی ہونے پر دال ہیں یا تحقیقی ہونے پر حضرت
امام قبلہ تصحیح اس استدلال کو تحقیق تام اور یقینی فرما رہے ہیں باوجود اسکے پھر اس کو
الزامی و جدلی کہنا محض تعجب خیز ہے اس سینہ زوری کا تو یہ جواب ہے کہ امام نے مسئلہ
رویت اور بیان عصمت میں جو کچھ فرمایا ہے بطریق تحقیق فرمایا ہے اور مبحث کلام میں
جو ارشاد کیا ہے وہ بطور الزام ارشاد کیا ہے کیونکہ جب امام کے دو قول مخالف ہیں تو
تو کسی خاص قول کو بلا دلیل الزامی کہنا کب قابل تسلیم ہو سکتا ہے یہ بھی تو احتمال ہے
کہ دوسرا قول الزامی ہو دوسرے قول امام و یمدح بانه لا تدرکه الابصار واحتج
بدل ذلک عند المعتزلة علی انه یمتنع ان تدرکه الابصار جس کو خود مولف

ثانی نقل کرتے ہیں اس مدعی پر دال ہے تو اب بروئے انصاف اگر احد القولین
کے الزامی بنانے کی ہی ٹھیرے تو پھر اسی قول کو الزامی بنانا مناسب ہے اور ہم سے
پوچھے تو ہم تو یہی عرض کرینگے کہ حضرت امام کے کسی قول کو الزامی کہنے کی ضرورت
نہیں بلکہ حسب قاعدہ معروضہ سابق عصمت انبیا علیہم السلام اور رویت جناب
باری کا مرجع چونکہ ذات و صفات نہیں اسلئے ان کی امتناع کو حضرت امام منافی تمدح
فرما رہے ہیں اور ثبوت ولد اور نوم اور ظلم حقیقی کا مرجع چونکہ صفات کمالیہ ہیں اسلئے
وہاں امتناع کو منافی تمدح نہیں فرماتے بلکہ کمال تمدح یہاں امتناع ہی کو مقتضی ہے
تو اس صورت میں ہر دو قول بجائے خود صحیح قابل تسلیم اور سراسر موافق قول حضرت
مولانا شہید ہیں والحمد للہ اور مولف کا یہ کہنا کہ قول امام اور قول قاضی عضد کی اگر
یہ توجیہ نہ کی جائے گی تو بوجہ مخالفت ارشاد لا تاخذہ سنة ولا نوم وغیرہ
یہ دو قول مردود ہونگے کسی طرح قابل قبول نہ رہا اور استدلال مولانا شہید پر مولف
ثانی نے جو کلام نفسی کی وجہ سے الزام لگایا تھا جسکا جواب تحقیقی مذکور ہو چکا ہے
اب اگر ہم کلام نفسی کے صدق کو واجب اور اس کے خلاف کو ممتنع بھی مان لیویں تو
بھی کوئی خدشہ لازم نہیں آتا اور کسی طرح ہمارے قاعدہ کے موافق یہ امتناع منافی
تمدح نہیں ہو سکتا کیونکہ کلام نفسی داخل صفات حقیقیہ ہے اور کلام لفظی داخل افعال
ہے کلام مراد ہے اسلئے اول صورت میں امتناع منافی تمدح نہ ہوگا البتہ صورت ثانیہ
میں حسب بیان سابق امتناع منافی تمدح سمجھا جائیگا وهو المطلوب۔ ان جملہ امور کے
بعد بحمد اللہ ہمارا مدعا باحسن وجوہ ثابت ہو چکا اور جملہ خدشات مخالفین کے جوابات
معلوم ہو گئے اسلئے ہر چند ہم کو تائید مدعا کے واسطے کسی دلیل کی حاجت نہیں لیکن
تبرعا وقت اطمینان کے لئے دو چار عبارات معتبرہ عرض کئے دیتا ہوں تاکہ استدلال مروجہ
حضرت مولانا کی تصدیق ہیں اور نیز اہل انصاف اور متوسط الفہم کو بھی تامل باقی نہ رہے
محقق دوانی شرح عقاید جلالی میں فرماتے ہیں وما تیا من التمدح لیس فیه دلیل
علی مطلوبهم بل هو حجة لنا لا انه لو امتنع الرؤیة لم یکن فیه مدح

انما تمدح للمتمنع المعتز حيث لا يرى فی الدنيا انتهى على هذا
القياس قاضی عضد اور سيد السند دونوں صاحب فرماتے ہيں بل فيه الحجة على
صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه اذ لا
مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن لذلك وانما المدح فيه اذا
في عدم الرؤية للمتمنع المعتز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد ۔ انتهى اس
سے دیکھ لیجئے کہ علامہ دوانی اور قاضی صاحب اور سید صاحب وہی فرماتے ہیں
جو مولانا شہید نے فرمایا تھا اور صاحبان فہم سلیم کو اس عبارت سے یہ بھی معلوم
ہو جائیگا کہ فاضل ٹونکی نے جو یہ فرمایا تھا کہ قاضی عضد اور سید صاحب جو امتناع
کو منافی تمدح کہتے ہیں یہ تمدح انسانی کے ساتھ مخصوص ہے تمدح باری میں قائم
نہیں یہ توجیہ خود ہر دو حضرات کے ارشاد کے مخالف ہے دیکھئے ارشاد کافی
اس امر پر شاہد ہے تو قطع نظر اس سے کہ یہ فرق غلط ہے کہ امر یہ دوسری خرابی ہے
کہ خود ہر دو صاحب اسکے خلاف کی تصریح فرماتے ہیں توجیہ الکلام بما
لا يرضى به قائله اسی کا نام ہے علاوہ ازیں مقاصد و شرح عقاید نسفی میں بعینہ
یہی استدلال موجود ہے اور شیخ علامہ شہاب الدین خفاجی فرماتے ہیں قال الخ
هو لا يفعل الظلم لمنافاته الحكمة لا القدرة لان الظاهر من قولك
فلان لا يفعل كذا في الافعال التي هي اختيارية في نفسها وانه تركه
باختياره والقادر على الترك قادر على الفعل والتمدح بترك الفعل الاختياري
لا يكون الا حيث يمكن فعله بخلاف غير الاختيارية مثل لا تاخذه
سنة ولا نوم فان التمدح بتنزهه عنه وعدم اتصافه به مبناه
ان مدلول الكلام الترك لا عدم الاتصاف انتهى اس عبارت سے چند امور
ہمارے مفید مدعا ثابت ہوتے ہیں اول ظلم غیر حقیقی کا مقدور ہونا دوسرے افعال
غیر اختیاری کا منافی تمدح ہونا جو مقصود بالبیان ہے تیسرے یہ کہ یہ قاعدہ امور اختیاری
یعنی افعال میں جاری ہے امور غیر اختیاریہ یعنی صفات کمالیہ میں معتبر نہیں چنانچہ

ارشاد والتمدح بترک الفعل الاختیاری الخ بشرط فہم اسپر دال ہے اور یہ وہی قاعدہ
ہے جو احقر اوپر عرض کر چکا ہے کہ در بارہ تمدح افعال و صفات میں باہم فرق ہے افعال
میں اگر امتناع تمدح کے منافی ہے تو صفات مذکورہ میں زیادتی تمدح کا باعث ہے باقی
رہا یہ امر کہ اکثر علما نے استدلال فرمودہ حضرت مولانا مسئلہ رؤیت باری میں بیان کیا ہے
تا وقتیکہ رؤیت کا داخل افعال ہونا ثابت نہ ہو اسوقت تک اس موقع میں اس استدلال
کی صحت مسلم نہیں ہو سکتی تو بروئے انصاف ہمکو اس قصے سے کیا مطلب ہمارا مدعا
تو فقط یہ تھا کہ افعال میں عدم اختیاریت منافی تمدح ہے اور کلام لفظی کا داخل افعال ہونا
مکرر ثابت ہو چکا ہے باقی رؤیت مبحوث عنہا ہماری طرف سے کچھ ہو داخل افعال ہو
یا صفات ہمارا ثبوت مدعا اسپر موقوف نہیں لیکن استحساناً ہم اس امر کو بھی طے کئے
دیتے ہیں شارح مقاصد فرماتے ہیں ودفع بان امتناع الزوال انما هو
فيما يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال فقد يزول
بعد ثبوتها والرؤية من هذا القبيل فقد يخلقها الله في العين وقد
لا يخلق انتهى یہی بعینہ علامہ چلپی کہتے ہیں والجواب ان ذلك فيما يرجع
الى الصفات فالتمدح بنفي الرؤية يرجع الى التمدح بخلق ضدها و
هو من قبيل الافعال كما ان خلق الرؤية ايضا منها اہل فہم کو اسی قدر
کافی ہے اور ہر دو صاحبوں کا ارشاد بشرط انصاف فرق صفات و افعال معروضہ احقر
پر دال ہے بالجملہ بشہادۃ عقل و نقل یہ امر محقق ہو گیا کہ افعال میں امتناع منافی تمدح
ہے اور صفات میں یہ امتناع تمدح کے معارض نہیں اور کذب کلام لفظی اور رؤیت
باری چونکہ داخل افعال ہیں اس لئے اُن کے سلب کے ساتھ کسی کی مدح کرنا
مثبت امکان اور منافی امتناع ہوگا اور سلب نوم وغیرہ چونکہ معدود فی الصفات ہیں
اسلئے مثبت امکان و منافی امتناع نہ ہونگے یہی وجہ ہے کہ علماء کلام وغیرہ نے امتناع
کو منافی تمدح علی العموم نہیں فرمایا بلکہ جہاں یہ استدلال بیان کیا ہے رؤیت وغیرہ کسی
فعل کے ساتھ مقید کرکے بیان کیا ہے چنانچہ عبارات مرقومہ بالا اس پر شاہد ہیں لیکن

پروفیسر صاحب نے غالبا بوجہ غفلت یا بوجہ تغافل اس قاعدہ کو عام طور پر بیان کیا ہے
چنانچہ ان کی عبارت بجنسہ یہ ہے ان تمدح الشی بالشی لا یصح الا اذا کان صالحا
للضد وقادرا علیہ سو اس قاعدہ کو عام سمجھنا اور پھر اسکو آیات و کلام علماء کے
مخالف کہنا اسکا الزام ان کے ذمہ ہے مولانا شہید کے استدلال اور ہمارے مدعا کو
اس سے کوئی ضرر نہیں مگر مجھ کو اول نا درکی انصاف پرستی سے یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ
اول تو عبارات منقولہ کی تغلیط پر کمر باندھینگے اور تطبیق کا خیال ہوگا تو جملہ عبارات
مذکورہ کو ایک طرف سے جواب الزامی پر محمول کرنے کا حکم لگا دیا جائیگا مگر ان اکابر
کی تغلیط کی وجہ بجز اسکے اور کوئی سمجھ میں نہیں آتی کہ یہ جملہ حضرات اس بارہ میں
حضرت مولانا شہید کے ہمزبان ہو رہے ہیں اسلئے کچھ عجب نہیں کہ بوجہ مخالفت
حضرت مولانا بداہۃ عقل و ارشادات اکابر کو بے تکلف پس پشت ڈالا جاوے چنانچہ
ہر دو رسالوں کے ملاحظہ سے یہ امر معلوم ہوتا ہے کہ جب علماء اعلام کی کلام انکے خلاف
ہوتی ہے تو بے تکلف بلا وجہ وجیہ اسکی تغلیط کی جاتی ہے اور اگر حسن اتفاق سے
تطبیق دی جاتی ہے تو جو قول مخالف معلوم ہوتا ہے بلا دلیل معتبر اسکو الزام و جدل پر
محمول فرمایا جاتا ہے اور بزور معقول انکے الزامی ہونے پر کوئی قرینہ بھی بیان کر دیا
جاتا ہے یہی امر مولف اول نے کلام سید شریف میں پہلے بیان فرمایا تھا اور
مولف ثانی نے کلام قاضی عضد اور سید شریف میں یہاں ارشاد فرمایا ہے۔ پھر
اس خوبی پر اس بے باکی کو ملاحظہ فرمائیے کہ پروفیسر موصوف آیت لا تاخذہ سنۃ
ولا نوم وغیرہ اپنے استدلال میں تحریر فرما کر مولانا شہید اور ان کے موافقین
پر اعتراض کرتے ہیں یا سید شریف اور قاضی عضد اور امام رازی اور علامہ سعد الدین اور محقق دوانی
وغیرہ رحمہم اللہ علیہم سب شامل ہیں بطور تعریض آیت ولقد انزلنا الیک آیات
بینات وما یکفر بہا الا الفاسقون نقل فرما رہے ہیں ان آیات سے اخیوں کے
استدلال میں نہایت لاحاصل و بیجا [illegible] ان صاحبوں کو کہا جاتے ہو رہے انصاف تھوڑا ہے گر
[illegible] ایسا امور کے جواب میں حسب ارشاد خداوندی [illegible]

لا نبتغی الجاھلین ہی پر قناعت کرتے ہیں اور بوجہ اخوت اسلامی تنبیہا عارف
کا شعر سنائے دیتے ہیں شعر گنج قارون کہ فرو میرود از قہر ہنوز * خواندہ باشی کہ ہم
از غیرت درویشان است * فقط

اب قابل اظہار یہ امر ہے کہ ہم نے ضمن مقدمات و تمہید کتاب و ذیل تقریرات
میں یہ بیان کیا ہے کہ کلام لفظی اہل سنت کے نزدیک حادث و مخلوق ہے مگر صاحب
تنزیہ و مولف عجالہ شدومد کے ساتھ اسکے منکر ہیں اور بجائے حدوث کلام لفظی کی قدیم
و غیر مخلوق ہونے کے مدعی ہیں بالخصوص مولف ثانی نے اس امر میں بہت سعی و
جانفشانی کی ہے اگر مبحث مذکور کو ان کے رسالہ کا لب لباب اور جزو اعلیٰ کہا جاوے
تو درست ہے مولف اول نے تو صاحب مواقف اور انکی تبعیت میں شارح عقاید
کو اور میر سید شریف ہی کو اپنا طرفدار کہا ہے مگر مولف ثانی نے بزور علم معقول حضرت
امام ابو حنیفہ و حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ و عن آبائہ الکرام اور امام محمد اور
امام احمد حنبل اور شیخ داؤد طائی اور ابو الحسن اشعری اور محمد بن عبد الکریم شہرستانی
رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔ اور جملہ سلف صالحین کا مذہب یہی قرار دیا ہے اور فقط اسیقدر
پر اکتفا نہیں کیا بلکہ بعض قرائن و شواہد عقلیہ سے بھی قدم کلام لفظی کو مدلل کرنے میں
سعی کی ہے اور ہم اس امر کے مدعی ہیں کہ صاحب مواقف کی عبارت کا اگر یہی مطلب
لیا جائے جو بظاہر مفہوم ہوتا ہے اور جو ہر دو مولف سمجھے ہیں تو انشاء اللہ متاخرین
و متقدمین علماء معتبرین اہل سنت میں سے کوئی بھی ان کا موافق نہ نکلیگا سو اول تو
مبحث معلوم یعنے حدوث و قدم کلام لفظی کو ثبوت امکان و امتناع کذب معلوم میں
مداخلت تامہ انکے سوا ہم میں اور ہر دو صاحبان معقول میں یہ اختلاف عظیم کہ وہ جملہ
سلف صالحین اور علماء مجتہدین کو کلام لفظی جناب باریتعالیٰ کے قدم کا قائل بتلاتے
ہیں اور ہمارے نزدیک اور حضرات تو درکنار صاحب مواقف بھی بنظر غور انشاء اللہ ہمارے
ہی موافق نظر آتے ہیں اسلئے اہل نظر کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مبحث مذکور کو بنظر
غور و انصاف ملاحظہ فرمائیں اور کسی قدر طول سے نہ گھبرائیں ہم مولف ثانی کے شکر گذار

میں کہ انہوں نے اپنے حوصلہ کے موافق نقلیات وعقلیات کے جمع کرنے میں لغت
اول کی طرح کوتاہی نہیں فرمائی بیان کی عرق ریزی ہی کا ثمرہ ہے کہ اول حوصلے عظیم
کرکے اسکے بعد چند عبارات وقرائن بیان فرماکر صورت مجموعی ایسی بنادی کہ جس سے
بنظر ظاہری اگر کوئی یہ سمجھ جائے کہ جملہ سلف صالحین قدم کلام لفظی کے قائل ہیں تو
کچھ مستبعد نہیں معلوم ہوتا اور مؤلف موصوف تو اپنے استدلالات وتحقیقات کو لیا
لاجواب سمجھ رہے ہیں کہ اسکے مقابلہ میں ہماری بات کو اوھن من بیت العنکبوت
فرما رہے ہیں مگر مقتضائے عقل وانصاف یہ ہے کہ ناظران حق پسند ہمارے اور آنکے
دعوے سے قطع نظر کرکے دلائل جانبین کو بلا رعایت ملاحظہ فرماکر حق کو باطل پر ترجیح
دیں اور قائل کی شہرت یا گمنامی پر اصلا خیال نہ کریں لا تنظر الی من قال
بزرگوں کا ارشاد ہے اول بنام خدا علماء معتبرین متقدمین ومتاخرین کے چند اقوال
نقل کرتا ہوں جس سے صاحب فہم وانصاف بالبداہۃ سمجھ جائے کہ مذہب اہل
سنت سلف وخلف یہی ہے کہ کلام لفظی حادث ومخلوق ہے اسکے بعد انشاء اللہ
دلائل مخالفین کی کیفیت اپنے فہم کے موافق عرض کرونگا باقی یہ بات ظاہر ہے
کہ متنازع فیہ مختصا یہ امر ہے کہ ہم حدوث کلام لفظی کو مذہب اہل سنت کہتے ہیں اور
ہمارے مقابلین اولیت وقدم کلام مذکور کے قائل ہیں دیکھئے صدر الشریعۃ والاسلام
تنقیح میں فرماتے ہیں لان القرآن یطلق علی الکلام الازلی وعلی المقروء
جس سے صاحب طبع سلیم سمجھ سکتا ہے کہ مقروء قدیم نہیں اور مقروء سے مراد
الفاظ مقروء ہیں پھر توضیح میں لکھتے ہیں فان القرآن لفظ مشترک یطلق
علی الکلام الازلی الذی ہو صفۃ للحق عز وعلا ویطلق ایضا
علی ما یدل علیہ وہو المقروء اس سے بھی مقروء یعنے کلام لفظی کا غیر ازلی
اور کلام قدیم پر دال ہونا معلوم ہوتا ہے جس کی تصریح صاحب تلویح اس طرح فرماتے
ہیں وہی صفۃ قدیمۃ منافیۃ للسکوت والآفۃ لیست من جنس
الحروف والاصوات لا یختلف الی الامر والنہی والاخبار ولا یتعلق

بالماضی والحال والاستقبال لا بحسب التعلقات والاضافات کالعلم
والقدرۃ وہذا الکلام اللفظی الحادث المؤلف من الاصوات و
الحروف القائمۃ بمحالہا یسمی کلام اللہ تعالی والقرآن علی معنی انہ
عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم انتہی اس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے
کہ کلام نفسی قدیم ہے اور کلام لفظی حادث اور دال علی النفسی کا نام ہے مولانا
نظام الملۃ والدین شرح مسلم میں فرماتے ہیں والکلام الالہی لیس لفظیا
حادثا بل ہو کلام قائم بذات اللہ تعالی لیس من جنس الحروف و
الاصوات لا یختلف الی الامر والنہی والاخبار ولا یتعلق بالماضی
والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات کالعلم
والقدرۃ وہذا الکلام اللفظی الحادث المؤلف من الاصوات و
الحروف القائمۃ بمحالہا یسمی کلام اللہ تعالی والقرآن علی
معنی انہ عبارۃ عن ذلک المعنی القدیم انتہی اس سے بھی واضح طور
پر معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی قدیم ہے اور کلام لفظی حادث اور دال علی النفسی کا
نام ہے مولانا نظام الملۃ والدین شرح مسلم میں فرماتے ہیں والکلام الالہی
لیس لفظیا حادثا بل ہو کلام قائم بذات اللہ تعالی لیس من جنس
الحروف والصوت وہو قدیم کسائر صفاتہ انتہی علم نسفی عقائد میں
فرماتے ہیں وہو متکلم بکلام ہو صفۃ لہ ازلیۃ لیس من جنس الحروف
والاصوات اور شارح عقائد نسفی ایک موقع پر فرماتے ہیں ولا یقال القرآن
غیر مخلوق لئلا یسبق الی الفہم ان المؤلف من الاصوات والحروف
قدیم کما ذہب الیہ الحنابلۃ جہلا وعنادا دوسری جگہ فنحن لا نقول
بقدم الالفاظ والحروف فرماتے ہیں آگے چلکر فرماتے ہیں واما استدلالہم
بان القرآن متصف بما ہو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من
التالیف والتنظیم والانزال والتنزیل وکونہ عربیا مسموعا فصیحا معجزا

الی غیر ذلک فانما یقوم حجة علی الحنابلة لا علینا لانا قائلون بحدوث
النظم انتہی ایک اور موقع پر لکھتے ہیں فحیث یوصف القران بما ھو من
لوازم القدیم کما فی قولنا القران غیر مخلوق فالمراد حقیقته الموجود
فی الخارج وحیث یوصف بما ھو من لوازم المخلوقات والمحدثات
یراد به الالفاظ اسکے بعد دوسری جگہ فرماتے ہیں قلنا التحقیق ان کلام
اللہ تعالی اسم مشترک بین الکلام النفسی القدیم ومعنی الاضافة
کونه صفة له تعالی وبین اللفظی الحادث المولف من السور والآیات
ومعنی الاضافة انه مخلوق اللہ تعالی۔ انتہی جملہ عبارات مسطورہ کو دیکھیے
سمجھیے کہ بالتصریح کلام لفظی کے حدوث پر ناطق ہیں بلکہ قائلین قدم کلام لفظی کو منسوب
بجہل وعناد کیا جاتا ہے اور اگر مذہب سلف یہ ہوتا تو پھر علماء انکو منسوب بجہل
وعناد کرتے اور حاشیہ خیالی وحاشیہ مولوی عبد الحکیم کو ملاحظہ فرمائیے کہ ہر دو فاضل
مواقع متعددہ میں اسی امر کی تائید وموافقت فرما رہے ہیں طریقہ محمدیہ میں جو کہ معتبر و
مشہور کتاب ہے عقاید اہل سنت کے بیان میں والکلام الذي لیس من جنس
الحروف والاصوات موجود ہے علی ہذا القیاس تبر مسبوک مصنفہ حضرت امام
غزالی کے ترجمہ عربی میں موجود ہے والتورية والقران والانجیل والزبور
والکتاب المنزلة من السماء علی الانبیاء علیہم السلام جمیعها کلامه
وکلامه صفته وکل صفاته قدیمة لم تزل وکما ان الکلام عند
الادمی حرف وصوت فکلام اللہ تعالی منزه عن الحروف والصوت
انتہی شیخ زادہ حاشیہ بیضاوی میں مذکور ہے وبانه ذکر ھو المرکب من الحروف
والاصوات وحدوثه مما لا نزاع فیه وانما النزاع فی قدم کلام اللہ
تعالی عز وجل بمعنی آخر انتہی دوسرے موقع میں لکھتے ہیں ونحن لا ننکر ما اثبتم
من الکلام اللفظی بل نقول به وبکونه حادثا غیر قائم بذاته تعالی علی
ہذا القیاس اور چند جگہ ایسا ہی فرمایا ہے ان حضرات کا ارشاد بھی ہمارے مدعا کے

مطابق ہے قاضی بیضاوی طوالع الانوار میں فرماتے ہیں وکلامه لیس بحرف
ولا صوت یقوم بذاته خلافا للحنابلة والکرامیة شرح طوالع
میں مذکور ہے واتفق اصحابنا علی ان کلامه تعالی لیس بحروف
ولا صوت یقوم بذاته تعالی لان الاصوات والحروف محدثة
ویمتنع ان یکون محلا للحوادث خلافا للحنابلة والکرامیة فانهم
قالوا کلام اللہ تعالی اصوات وحروف قائمة بذاته تعالی انتہی
اس سے بھی یہ معلوم ہوا کہ حدوث حروف اہل سنت کے نزدیک متفق علیہ
ہے اور اس میں مخالف بعض حنابلہ اور کرامیہ ہوئے ہیں محقق دوانی رحمۃ اللہ علیہ
شرح عقاید جلالی میں فرماتے ہیں والاشاعرة قالوا کلامه معنی واحد
بسیط قائم بذاته تعالی قدیم فهم منعوا ان کلامه مولف
من الحروف والاصوات ولا نزاع بین الشیخ والمعتزلة فی حدوث
الکلام اللفظی انما نزاعهم فی اثبات الکلام النفسی وعدمه انتہی
مقاصد میں مذکور ہے ثم کلامه عندنا صفة ازلیة منافیة للسکوت
والآفة یدل علیها بالعبارة او الکتابة لیست من جنس الاصوات
والحروف وخالفنا فی ذلک جمیع الفرق ذهابا الی ان المعقول من
الکلام هو الحسی دون النفسی ولم یقل بقدمه الا الحنابلة و
الحشویة جهلا منهم او عنادا اس کی تشریح شرح مقاصد میں
اس طرح کی ہے فعند اهل الحق کلامه لیس من جنس الاصوات
والحروف بل صفة ازلیة قائمة بذات اللہ تعالی منافیة للسکوت
والآفة کما فی الخرس والطفولیة هو بها آمر ناه مخبر وغیر ذلک
یدل علیها بالعبارة او الکتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربیة
فقران وبالیونانیة فانجیل وبالعبرانیة فتوراة وبالسریانیة فزبور
فالاختلاف فی العبارات دون المسمی کما اذا ذکر اللہ تعالی بالسنة

متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه
لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني
المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة و
الحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع توالیها وترتب بعضها
على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف
المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري تعالى
وتقدس وان المسموع من اصوات القراءة والمرئي من اسطر
الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم
ما نقل عن بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليان ان عبارات سے بتصریح
تمام یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل سنت اور اہل حق کے نزدیک بلا خلاف یہ امر محقق ہے کہ
حروف حادث ہیں اور اس میں خلاف کرنے والے جاہل و معاند ہیں بلکہ صاحب
فہم سلیم اس عبارت سے یہ بھی سمجھ جائیگا کہ اصل میں کلام نفسی صفت باریتعالی ہے
اور حروف اور نقوش اور اشارات اسکے لئے معبر اور اس پر دال ہیں اور دال جو ہے
اور کلام ازلی سے مغائر ہوتے ہیں تسامی الاقدام ہیں تو اب اگر کوئی حروف الفاظ
کو قدیم یا قایم بذات الباری کہے گا اسکو من حیث لا یحتسب ضرور نقوش قرآنی کو
بھی قدیم و قایم ماننا پڑے گا علاوہ ازیں مقاصد و شرح مقاصد میں چند مواقع میں
حدوث الفاظ و حروف کی تصریح موجود ہے ایک موقع میں فرماتے ہیں والمنتظم
من الحروف حادث یمتنع قیامہ بذات اللہ تعالی اور یہ بھی لکھ رہے
ہیں فمنعنا المعتزلة كونه من صفات الله تعالى والكرامية كونه
كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف
اسکے بعد ہیں فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي فرماتے ہیں آگے
چلکر وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع
البقاء ثابت ضرورة بیان فرماتے ہیں اسکے سوا چند مواضع میں اسی مضمون

کی تصریح موجود ہے سب کی نقل کرنے میں اور زیادہ طول ہوا جاتا ہے اگر ماہران
معقول کو کتب کلامیہ کے مطالعہ کا دماغ و مہلت ہوتی تو بروئے انصاف اس
بدیہی مسئلہ کے اثبات میں اس قدر عبارات کا نقل کرنا بھی غیر ضروری معلوم ہوتا ہے
لیکن ہم تو ان صاحبوں کے انداز سے یہ سمجھ رہے ہیں کہ اگر کسی دلیل کو بھی جو شرح ایلیا
وما فیہ خود نہی تو اپنی تحریف ولا نسلم کے روبرو کسی کی بھی شنوائی نہ ہوگی
مگر ہر چہ بادا باد ہم اپنا کام پورا کئے دیتے ہیں انشاء اللہ جو اہل انصاف ہیں انکی
تو امید قبول قوی ہے اسی پر چند سندیں معتبر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں دیکھئے خود
صاحب مواقف کہ جنکے بھروسے پر یہ حضرات جملہ اہل حق کے خلاف پر کمر بستہ ہو رہے
ہیں فرماتے ہیں۔ ثم قال الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان
بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد
والغلاف قديمان وهذا باطل بالضرورة الخ آگے چلکر فرماتے ہیں
اذا عرفت هذا فاعلم ان ما يقوله المعتزلة وهو خلق الاصوات
والحروف وكونها حادثة قائمة فنحن نقول به ولا نزاع بيننا و
بينهم في ذلك وما نقوله من كلام النفس فهم ينكرون ثبوته
ولو سلموه لم ينفوا قدمه فصار محل النزاع نفي المعنى واثباته
فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما تفيدهم بالنسبة
الى الحنابلة واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل
النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا فحيث يمكن حمله
على حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا يجديهم
عليهم الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والارادة
انتہی اسکے بعد قاضی صاحب موصوف نے معتزلہ کی وہ دلیلیں جن سے قرآن کا حادث
ہونا معلوم ہوتا ہے ذکر فرمائی ہیں پھر ان کے جواب میں فرماتے ہیں والجواب انها تدل
على حدوث اللفظ وهو غير المتنازع فيه صاحب مواقف کی یہ عبارات بلا خفا اس امر

وال ہیں کہ اہل سنت حروف والفاظ کو حادث کہتے ہیں اور اُن کے حدوث میں معتزلہ
کے ساتھ اصلا نزاع وخلاف نہیں کرتے اور یہی مضمون صاحب مواقف کی دیگر عبارات
سے بھی مفہوم ہوتا ہے اور سید السند بھی بلا نکیر یہی ارشاد فرما رہے ہیں اور شیخ علامہ بھی
مذہب اہل سنت کے بیان میں فرماتے ہیں والاشاعرة قالوا ان کلامه لیس من جنس
الحروف والاصوات بل هو معنی قائم بذاته تعالی یسمی بالکلام النفسی وهو
مدلول للکلام المرکب من الحروف وهو قدیم انتهی۔ آگے چلکر معتزلہ کے اعتراضات
کے جواب میں لکھتے ہیں وجوابها انه لانزاع فی اطلاق اسم القرآن وکلام
الله تعالی بطریق الاشتراک علی هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف
عند العامة والقراء والاصولیین والفقهاء والیه یرجع الخواص التی هی
من صفات الحروف وسمات الحدوث انتهی اسکے بعد فرماتے ہیں فالکلام
القائم بذات الحق تعالی لا یجوز ان یکون هو الحسی اعنی المنتظم من الحروف
المسموعة لانه حادث الخ حضرت امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی تفسیر
کبیر میں مواقع کثیرہ میں حدوث کلام لفظی کی تصریح فرمائی ہے چنانچہ تفسیر ومن
من اصدق من الله حدیثا کے ذیل میں استدلال معتزلہ کا یہ جواب بیان فرمایا ہے
وجوابنا عنه انکم انما تحکمون بحدوث الکلام الذی هو الحروف والصوت
ونحن لانازع فی حدوثه انما الذی ندعی قدمه شیء آخر غیر هذه الحروف
والاصوات الخ دوسری جگہ حتی یسمع کلام الله کی تفسیر میں ارشاد فرماتے ہیں اما
الحشویة والحمقی من الناس فقالوا ثبت بهذه الآیة ان کلام الله لیس الا
هذه الحروف والاصوات وثبت ان کلام الله قدیم فوجب القول
بقدم الحروف والاصوات الخ دوسرے موقع میں فرماتے ہیں احدها الحنابلة
الذین قالوا بقدم هذه الحروف وهؤلاء اخس من ان یذکروا فی زمرة
العقلاء آگے چلکر فرماتے ہیں واما العقلاء من الناس فقد اطبقوا علی
ان هذه الحروف والاصوات کائنة بعد ان لم تکن حاصلة بعد ان کانت

معدومة انتهی اور اسی بحث میں یہ بھی بیان فرمایا ہے اجمعت الامة علی
ان الله تعالی متکلم ومن سوی الاشعری واتباعه اطبقوا علی ان کلام الله
هو هذه الحروف المسموعة والاصوات المؤلفة واما الاشعری واتباعه
فانهم زعموا ان کلام الله تعالی صفة قدیمة یعبر عنها بهذه الحروف
والاصوات امام کے ارشادات سے ثابت ہوتا ہے کہ قائلین قدم حروف اس
قابل بھی نہیں کہ زمرۂ عقلا میں مذکور ہوں اور ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ اور اُن کے
اتباع اور جمیع عقلا کا اس پر اتفاق ہے کہ حروف مخلوق وحادث ہیں وهو المطلوب
دوسرے موقع میں حضرت امام بجواب معتزلہ ارشاد فرماتے ہیں الاول قول ابی منصور
الماتریدی من ائمة ما وراء النهر وهو ان الکلام القدیم القائم بذات الله تعالی
غیر مسموع انما المسموع هو الصوت والحروف وذلک کان مخلوقا فی
الشجرة ومسموعا منها وعلی هذا التقدیر زال السؤال انتهی سورہ انبیاء میں
حدوث الفاظ کے باب میں لکھتے ہیں وذلک مما لانزاع فیه بل حدوثه معلوم
بالضرورة ان دونوں عبارتوں سے معلوم ہو گیا کہ امام ابو منصور رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بھی
حروف حادث ومخلوق ہیں اور اہل سنت ان کے حدوث پر متفق ہیں اور حدوث
مذکور بدیہی ہے بالجملہ نقول معتبرہ اس پر شاہد وناطق ہیں کہ اشاعرہ وماتریدیہ وطائفہ
اہل سنت سلف وخلف حدوث الفاظ کے قائل اور اس پر متفق ہیں اور ناظرین تفسیر
کبیر خوب جانتے ہیں کہ حضرت امام نے بہت سے مواقع میں حدوث کلام لفظی کی
تصریح کی ہے جن میں سے چند اقوال احقر نے نقل کئے ہیں اور لیجیے حضرت امام علامہ
کمال الدین محمد بن ہمام مسایرہ میں فرما رہے ہیں انه تعالی متکلم بکلام قدیم قائم
بذاته لیس بحروف ولا صوت اور اس کی شرح میں صاحب مسامرہ تحریر فرماتے ہیں
واطلقوا ان کلامه النفسی لا یوصف بانه متبعض ولا متجزئ ولا یوصف بانه عبری
ولا سریانی ولا عربی انما العبری والسریانی والعربی هو اللفظ الدال علیه ثم
المخالف فی صفة الکلام فرق منهم مبتدعة عرفنا بانه قالوا کلامه تعالی

حروف واصوات تقوم بذاته وهو قد یبرع بالغوا حتی قال بعضهم جهلا
الجلد والغلاف قدیمان فضلا عن المصحف وهذا اقول باطل بالضرورة
دوسطر کے بعد پھر فرماتے ہیں ومنهم المعتزلة قالوا کلامه تعالی اصوات وحروف یخلقها
فی غیره کاللوح المحفوظ وجبریل والرسول وهو حادث عندهم خلافا للحنابلة
وهذا الذی قالته المعتزلة لا ننکره نحن بل نقول به ونسمیه کلاما لفظیا ولکنا
نثبت امرا وراء ذلک وهو المعنی القائم بالنفس ونقول هو الکلام حقیقة فهو
قدیم قائم بذاته وهو غیر العبارات کما قدمناه انتهی اخیر بحث میں حضرت امام ہمام
اور شارح دونوں فرماتے ہیں فوجب اعتقاد انه تعالی متکلم بهذا المعنی وهو
قیام المعنی المسمی بالکلام النفسی بذاته المقدس تعالی واما کونه متکلما
بالمعنی الاخر ای اللفظی وهو قیام الحروف بذاته تعالی علی تقدیر الاعمیة ای کون
الکلام مطلقا اعم من اللفظی والنفسی فیجب نفیه عنه تعالی لامتناع قیام
الحوادث به تعالی والقول بان الحروف قدیمة کما قال الحشویة وبعض الحنابلة
مکابرة للحس لا یلتفت الیه الی اخر کلامهما الشریف ناظرین بانصاف خود
ملاحظہ فرمالیویں کہ ارشادات مدعای احقر کے کس وضاحت وتاکید کے ساتھ موید
ہیں ابن التمجید رحمۃ اللہ علیہ بجواب معتزلہ حاشیہ بیضاوی میں فرماتے ہیں واجاب
الاصحاب عنه بان کونه ناسخا ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ و
العبارات ولا نزاع فی حدوثها الخ صاحب تفسیر نیشاپوری تحریر فرماتے ہیں
واحتجت المعتزلة بالایة علی ان القران محدث واجاب الاشاعرة بانه لا
نزاع فی حدوث المرکب من الاصوات والحروف لانه متجدد فی النزول و
انما النزاع فی الکلام النفسی الذی لا یصح علیه الاتیان والنزول انتهی صاحب
تمہید فرماتے ہیں وقالت المعتزلة ان القران مخلوق لانه کلام والکلام لا
بد له من المتکلم والحروف والبدایة والنهایة والله تعالی منزه عن ذلک
الجواب قلنا الکلمة تقطیع الاصوات والحروف وحرکة الاعضاء بالاصوات

والکلام یدون هذه الاشیاء کلاما لان الکلام المعنی الذی یقوم والدلیل علیه
قوله تعالی الخ دوسرے موقع میں فرماتے ہیں واما من قال ان الحروف والکلمات
لیس بمخلوق فهذا یؤدی الی الکفر اسکے بعد فرماتے ہیں ولاصحابنا ان نقول ان القران
کلام الله تعالی غیر مخلوق ولیس له حروف ولا صوت ولا کلمة ولا اٰیة ولا سورة
ولا تقطیع ولا تفصیل ولا بدایة ولا نهایة الی اخر ما قال یہ عبارات بھی اسی پر
دال ہیں کہ الفاظ وحروف اہل سنت کے نزدیک بالاتفاق حادث ہیں اور ان کا قدیم
کہنا مودی الی الکفر بتلاتے ہیں والعیاذ باللہ الکریم اگر مذہب سلف یہی ہے تو یہ
تکفیر کیسی۔ افضل المتاخرین عمدۃ المحققین مولانا بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ کی ایک عبارت یہ
احقر دربارہ تحقیق کلام نفسی مقدمہ کتاب میں عرض کرچکا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ مولانا
بحر العلوم معتقد مبدء تکلم کو صفات ذاتیہ میں شمار کرتے ہیں اور اس میں استکمال بالغیر محال
کہتے ہیں جس سے حق شناس سمجھ سکتا ہے کہ کلام لفظی صفات ذاتیہ اور اوصاف کمالیہ
میں داخل نہیں بلکہ حسب ارشاد مولانا مرتبہ اولی کے تابع اور اسپر متفرع ہے وہو المطلوب
اور سنئے عمدۃ السالکین زبدۃ الکاملین صاحب القدر السامی مولانا عبد الرحمن جامی اپنی مثنوی
مسمی سلسلۃ الذہب میں ارشاد فرماتے ہیں اشعار کمن از حق گران چو منزل
لا یزالیش عین علم ازلی ، حرف وصوتے کہ گشت ازو حادث ۔ هیچ نیست چون بعلم لا بث
باشد آن پیش عقل خورده شناس ۔ مر کلام قدیم را چو لباس + وہ بدم چون شود لباس بدل
مخصص حسب لباس ازو خلل ان اشعار سے بوضاحت قدم کلام نفسی اور حدوث الفاظ
ثابت ہوتا ہے دوسرے موقع میں مثنوی کے حضرت موصوف نے اور زیادہ شرح وبسط
سے اس مضمون کو تحریر فرمایا ہے اور اس میں اصل کلام کو بسیط فرما کر پھر اسکے مدارج منزل کی تفصیل
کی ہے بخوف طول اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں شیخ شہاب الدین خفاجی حاشیہ بیضاوی میں
فرماتے ہیں والاشاعرة قالوا کلامه نفسی قائم بذاته لا باصوات وحروف
ولا نزاع بینهم وبین المعتزلة فی حدوث الکلام اللفظی انما النزاع فی اثبات
النفسی انتہی اسمٰعیل قنوی تحریر فرماتے ہیں ای قوله محدث صفة جرت علی غیر

ما هی له ولو تصورت الحدوث الی نفسه لرعایة الادب فان نظم القرآن و
انکان حادثا عند جمهور اهل السنة لکنه یتحاشی عن الاطلاق علیه تادبا
انتهی پس وہ کلام اسی امر پر دال ہیں کہ اہل سنت حروف و نظم کو حادث فرماتے ہیں اور
کلام ثانی سے یہ بھی معلوم ہوگیا کہ بوجہ ادب و احتیاط اطلاق مذکور سے اجتناب مناسب
ہے تو اب کلام لفظی کے حادث کہنے کی ممانعت بھی اگر کسی معتبر کی کلام سے معلوم
ہوگی تو حسب ارشاد علامہ قونوی اسکو ادب اور احتیاط پر محمول کرنا چاہئے یہ نہیں کہ
کلام مذکور سے قدم کلام لفظی پر استشہاد لایا جائے فلیحفظ اور سنئے ارشاد الساری
شرح صحیح بخاری میں مرقوم ہے فالمذکور وهو القرآن قدیم والذکر حادث
لانتظامه من الحروف الحادثة فلا تمسك للمعتزلة بهذه الآیة علی حدوث
القرآن انتهی دیکھیے حدوث حروف کی تصریح فرما رہے ہیں اور کوئی صاحب
کلام منقول میں ذکر بالمعنی المصدری لینے کا ارادہ فرمادیں ورنہ بجز اظہار خوش فہمی
اور کوئی فایدہ نہ ہوگا بلکہ ذکر سے کلام لفظی مراد ہے کما لا یخفی علامہ ابن حجر فتح الباری میں
ارشاد فرماتے ہیں وقال بعضهم القرآن یطلق ویراد به المقروء وهو الصفة
القدیمة ویطلق ویراد به القراءة وهی الالفاظ الدالة علی ذلك وبسبب
ذلك وقع الاختلاف اس عبارت سے ایک امر تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ الفاظ و
حروف صفت قدیم پر دال ہیں خود صفت قدیم نہیں دوسرے یہ کہ قراءۃ سے الفاظ
مقروء مراد ہیں بلکہ یہ اصطلاح قابل یادداشت ہے کہ ملفوظ و مقروء جب بولتے ہیں تو
اکثر معانی نفسیہ مراد ہوتے ہیں اور قراءۃ و لفظ و ذکر سے الفاظ و حروف متبادر ہوتے
ہیں پھر اسکے بعد علامہ ممدوح بیان مذہب اشاعرہ کے ذیل میں فرماتے ہیں وانما
قولهم انه منزه عن الحروف والاصوات فمرادهم الکلام النفسی القائم
بالذات المقدسة فهو من الصفات الموجودة القدیمة واما الحروف فان کانت
حرکات ادوات کاللسان والشفتین فهی اعراض وان کانت کتابة فهی اجسام
وقیام الاجسام والاعراض بذات الله تعالی محال ۔ دوسرے موقع میں علامہ

حروف تحریر فرماتے ہیں واختلف اهل الکلام فی ان کلام الله هل هو بحرف
وصوت اولا فقالت المعتزلة لا یکون الکلام الا بحرف وصوت والکلام
المنسوب الی الله قائم بالشجرة وقالت الاشاعرة کلام الله لیس بحرف
ولا صوت واثبتت الکلام النفسی وحقیقته معنی قائم بالنفس وان اختلفت
عنه العبارة کالعربیة والعجمیة واختلافهما لا یدل علی اختلاف
المعبر عنه والکلام النفسی هو ذلك المعبر عنه الخ ان عبارات سے صاف
ظاہر ہوتا ہے کہ کلام نفسی قایم بذات الباری اور قدیم ہے اور حروف و اصوات حادث
اور غیر قایم بذات الباری
الباری ہیں ۔ اسکے سوا اور بھی چند مواقع میں علامہ ابن حجر نے اس مسئلہ کے
متعلق بحث کی ہے انشاء اللہ آیندہ جب مستدلات پر وہ مولف کا ہم جواب
دینگے اس موقع پر اسکو پیش کرینگے ۔ اور علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ بھی کلام
قدیم باریتعالیٰ کو حروف سے منزہ بتلا رہے ہیں فیقولون عند ذلك الکلام
القدیم القائم بذاته الذی لا یشبه کلام المخلوقین اذ لیس بحروف
ولا تقطیع الخ اس سے معلوم ہوگیا کہ کلام قدیم قایم بذات الباری کو کلام مخلوقات
سے تشابہ نہیں اور حروف و تقطیعات کی وہاں گنجایش نہیں ملا علی قاری رحمۃ اللہ
علیہ شرح امالی میں فرماتے ہیں واتفق المسلمون علی اطلاق لفظ المتکلم
علی الله لکنهم اختلفوا فی معناه فذهب اهل الحق الی ان کلامه معنی قائم
بذاته لیس بحرف ولا صوت ۔ جملہ مذاہب بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں
دلیل اهل الحق ان الحروف والصوت مخلوقان وکلام الله غیر مخلوق
لامتناع قیام الحوادث بذاته تعالی اذ هو من امارات الحدوث ثم
القرآن مقروء بالسنتنا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی مصاحفنا کما نقول
الله مذکور بالسنتنا معبود فی مساجدنا مسجود فی محاریبنا غیر حال
فیه وکلاهما شرح فقہ اکبر میں مواقع متعددہ میں حدوث الفاظ کو بیان کیا ہے

ایک جگہ فرماتے ہیں فانما الحادث اجلة کلامه وهی الحروف والکلمات لا
حقیقة کلامه القدیم بالذات فان کلام الحق لا یشبه کلام الخلق کسایر
الصفات آگے چلکر فرماتے ہیں ومبتدعة الحنابلة قالوا کلامه حروف
واصوات یقوم بذاته وهو قدیم وبالغ بعضهم جهلا حتی قال الجلد
والقرطاس قدیمان فضلا عن المصحف وهذا القول باطل بالضرورة
ومکابرة للحس انتهی اسی پر اور مواقع کو قیاس فرما لیجئے ارشادات مذکورہ سے
ثابت ہوتا ہے کہ اہل حق حدوث الفاظ کے قایل اور ان کے مخالف مبتدع
اور جاہل ہیں اور الفاظ کو قدیم کہنا باطل اور خلاف بداہت ہے ادنی صاحب فہم
بھی جانتا ہے کہ اگر سلف صالحین کا یہ مذہب ہوتا تو ایسے الفاظ ہرگز نہ فرماتے ۔ امام محمد
بن عبدالکریم شہرستانی ملل ونحل میں فرماتے ہیں وکلامه واحد هو امر ونهی
وخبر واستخبار ووعد ووعید وهذه الوجوه ترجع الی اعتبارات فی
کلامه الازلی لا الی عدد فی نفس الکلام والعبارات والالفاظ المنزلة علی
لسان الملائکة الی الانبیاء علیهم السلام دلالات علی الکلام الازلی والدلالة
مخلوقة محدثة والمدلول قدیم ازلی والفرق بین القراءة والمقروء والتلاوة
والمتلو کالفرق بین الذکر والمذکور فالذکر محدث والمذکور قدیم
خالف الاشعری بهذا التدقیق جماعة من الحشویة اذ قضوا بکون
الحروف والکلمات قدیمة والکلام عند الاشعری معنی قایم بالنفس سوی
العبارة بل العبارة دلالة علیه من الانسان فالمتکلم عنده من قام
به الکلام وعند المعتزلة من فعل الکلام غیر ان العبارة یسمی کلاما
اما بالمجاز واما باشتراك اللفظ انتهی ۔ اس عبارت سے بھی بوضاحت معلوم
ہوتا ہے کہ امام اشعری الفاظ کو حادث فرماتے ہیں البتہ حشویہ حروف وکلمات کے
قدم کے قایل ہیں اور ملاحظہ فرمائیے حامی شریعت وطریقت جامع معرفت
حقیقت امام ربانی حضرت شیخ مجدد الف ثانی رحمہ اللہ علیہ اپنے مکتوبات میں

ایک موقع میں فرماتے ہیں قرآن کلام خداست جل سلطانه که بلباس حرف وصوت در آوردہ
بر پیغمبر ما علیه وعلی آله الصلوة والسلام منزل ساخته است وعباد را بآں امر ونهی فرمودہ چنانچہ
ما کلام نفسی خود را بتوسط کام وزبان در لباس حرف وصوت در آوردہ وظاهر می سازیم و
مقاصد خفیه خود را در عرصه ظهور می آریم همچناں حضرت حق سبحانه کلام نفسی خود را بے
توسط کام وزبان بقدرت کامله خود لباس حرف وصوت عطا فرمودہ بعباد فرستادہ است وامر
ونواہی خفیه خود را در ضمن حرف وصوت آوردہ بمنصه ظهور جلوه دادہ است انتهی جابجا حرف
وصوت در آوردہ اور ارشاد بقدرت کامله خود لباس حرف وصوت عطا فرمودہ ۔ اور
تشبیه بکلام انسان بالتصریح مقدوریت وحدوث الفاظ وحروف پر دال ہیں دوسرے موقع
میں فرماتے ہیں والحال که تلاحق افکار منقح شده است گوئیم که محل نزاع اگر حروف
وکلمات اند که دال اند بر کلام نفسی شک نیست که حادث اند ومخلوق واگر مدلولات
مراد باشد قدیم وغیر مخلوق است این تنقیح از برکات تلاحق افکار است انتهی ایک اور
مکتوب میں تحقیق فرماتے ہیں ۔ وایضا از سخنان این جماعت معلوم میگردد که آن کلام
را می شنوند ونسبت آن بحضرت حق سبحانه همچو نسبت کلام بمتکلم می دانند واین
عین الحاد است حاشا وکلا که از حضرت حق سبحانه کلامے صادر شود وبطریق تکلم از
وے ترتیب باشد وتقدیم وتاخیر بود که آں علامات حدوث است سخنان مشایخ کبار
ایشاں را در غلط انداخته است چه مشایخ نیز اثبات کلام ومکالمه باں حضرت جل
سلطانه نموده لیکن باید دانست که مشایخ نسبت آں کلام را بحضرت حق سبحانه همچو
نسبت کلام بمتکلم نے توانند بلکه همچو نسبت مخلوق بخالق یقین میکنند چنانچه
مخلوق است حضرت موسی علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام کرد وشجره مبارکه کلام حق
شنید جل شانه نسبت آن کلام بحق جل سلطانه همچو نسبت مخلوق بود بخالق خود نه همچو نسبت
کلام بمتکلم وهمچنیں کلامیکه از حضرت جبرئیل علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام شنید نسبت
آن کلام بحضرت حق سبحانه وتعالی همچو نسبت مخلوق بود بخالق نهایت مافی الباب آن
کلام نیز کلام حق است جل سلطانه ومنکران کافر ونزدیق گویا کلام حق مشترک است

درمیان کلام نفسی و کلام لفظی کے کرے تو ظاہر ہے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ ایجاد و اختراع میں
کلام لفظی نیز بحقیقت کلام حق باشد جل و علا ایں جا چہ منکر آن کافر بود فافہموا فان ھذا
التحقیق ینفعک فی کثیر من المواضع واللہ سبحانہ الموفق انتہی اس کلام سراپا
رشد و ہدایۃ کو بنظر تدبر دیکھنا چاہیے کہ کس شرح و بسط کے ساتھ حروف و الفاظ کی مخلوقیت
و حدوث کو بیان فرمایا ہے اور بہ نسبت کلام لفظی حق تعالیٰ شانہ کے متکلم کہنے کو عین الحاد
فرمایا ہے مگر یہ ملحوظ رہے کہ حضرت مجدد و کلام مسموع مولف من الحروف و الالفاظ کی نسبت
یہ فرما رہے ہیں کہ اسکے لحاظ اور اعتبار سے حق تعالیٰ شانہ کو حقیقۃً متکلم بالمعنی المتبادر
کہنا الحاد ہے علی الاطلاق حق تعالیٰ کو بہ نسبت کلام مسموع متکلم کہنے پر حکم الحاد جاری
نہیں فرماتے جس سے مجوزین سماع کلام نفسی کا ملحد ہونا سمجھ میں آتا ہے چنانچہ ان کی
عبارت سے یہ مطلب خوب مفہوم ہوتا ہے اور ایک مکتوب میں جو دربارۂ استماع
کلام باری لکھا ہے اس مسئلہ کی تحقیق کی ہے اسکی اخیر کی عبارت یہ ہے و گروہے کہ
گمان بردہ اند کہ ما حروف و کلمات را از آن حضرت جل سلطانہ استماع مینمائیم دو فریق اند
یکے آن فریق کہ احسن حال اند میگویند کہ ایں حروف و کلمات حادثہ مسموع و دال اند
بر آن کلام نفسی قدیم و فریق دیگر اطلاق قول بسماع کلام حق جلشانہ مینمایند و میان حروف
و کلمات مترتبہ را کلام حق میدانند جل و علا و فرق نے کنند و میان آنکہ لائق بشان
او تعالیٰ کدام است و کدام شایان جناب قدس او نیست سبحانہ و ھم الجھال البطال لم
یعرفوا ما یجوز علیہ و ما لا یجوز علیہ تعالیٰ انتہی علی ہذا القیاس حضرت
شیخ کا ایک اور مکتوب عربی جو اس بحث میں لکھا ہے موجود ہے حضرت شیخ
نے اول یہ فرمایا ہے کہ جو عبد خطاب خداوندی اور اس سے اخذ کرنے کی استعداد
و قابلیت تام رکھتا ہو وہ خطاب آلہی کو اول تلقی روحانی سنتا ہے اور توسط صوت
و ندا کی اصلا احتیاج نہیں ہوتی پھر وہ سنے قوت خیالیہ میں بصورت حرف و صوت
متمثل ہو جاتے ہیں کیونکہ عالم شہادت میں افادہ و استفادہ بلا واسطہ حرف و
صوت کبھی نہیں ہوتا اسکے بعد فرماتے ہیں فصح انہ یجوز ان یسمع کلامہ تعالیٰ

المجرد من الحروف و الصوت بلا کیف ثم بعد ذلک تمثل ذلک الکلام فی الخیال
بصورۃ حروف و کلمات لیحصل الافادۃ و الاستفادۃ فی عالم الاجسام ایضا و
من لم یطلع علی ھذہ الدقیقۃ زعم بعض منہم و ھم احسن حالا انہم یسمعون
کلامہ تعالیٰ لکن بتوسط حروف و کلمات حادثۃ دالۃ علیہ و بعضھم
اطلقوا القول بانہم یسمعون کلامہ تعالیٰ و لم یفرقوا بین ما یلیق بشانہ
تعالیٰ و ما لا یلیق و ھم الجھال البطال لم یعرفوا ما یجوز علی اللہ تعالیٰ و ما
لا یجوز و الحق ما حققت بفضل اللہ سبحانہ و احسانہ تعالیٰ انتہی ان دونوں
کلام کے ملاحظہ سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ کلام جناب باری حروف و صوت سے منزہ
ہے اور بالقاء روحانی بلا توسط حروف وہ کلام سامع کو مسموع ہوتا ہے لیکن مرتبۂ ثانیہ
میں بعد سماع وہ کلام سامع کے خیال میں بصورت حروف و کلمات متمثل ہو جاتی ہے اور سب
جانتے ہیں کہ حروف منطوقہ کا وجود اسکے بھی بعد ہے جو سامع متوسط الحال جب ان کلمات
متمثلہ کو اپنے اندر مرتسم پاتا ہے اور اس کلام لفظی کا سماع اسکو محسوس ہوتا ہے تو اسکو
اصل کلام خیال کر کے یہ سمجھ جاتا ہے کہ حقیقت کلام یہی حروف و کلمات ہیں حالانکہ یہ حروف
و کلمات کلام متعلق کے صور خیالیہ ہیں اسلئے جو شخص اس کلام لفظی کو بعینہ حق تعالیٰ کا کلام
سمجھتا ہے اسکو حضرت شیخ جاہل و بطال فرماتے ہیں اور یہ دونوں مکتوب قابل ملاحظہ ہیں
اختصار نے باوجود شبہ طول اسیقدر پر اکتفا کیا اسی مضمون کی طرف رئیس المحققین مقدام الراسخین
خاتم ولایت محمدیہ شیخ محی الدین ابن عربی المعروف شیخ اکبر فتوحات مکیہ میں اشارہ فرماتے
ہیں فظھر فی قلبہ علی صورۃ لم یظھر بہا فی لسانہ فان اللہ جعل لکل موطن
حکما لا یکون لغیرہ فظھر فی القلب احدی العین فجزاہ الخیال و قسمہ فاخذہ
اللسان فصیرہ ذا حرف و صوت و قید بہ سمع الاذان و بان انہ ترجمۃ
عن اللہ لا عن الرحمن لما فیہ من الرحمۃ و القھر و السلطان فقال تعالیٰ
فاجرہ حتی یسمع کلام اللہ فتلاہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بلسانہ
اصواتا و حروفا فسمعہ الاعرابی یسمع اذنہ فی حال ترجمتہ الکلام اللہ بلا شک

والترجمة للمتكلم به كان من كان فلا يزال كلام الله من حين نزوله يتلى حروفًا
واصواتًا الى آخر كلامه الشريف اول عبارت کا وہی مطلب ہے جو حضرت شیخ مجدد فرما
چکے ہیں اور اخیر جملہ اسپر شاہد ہے کہ حروف و اصوات ذریعہ تلاوت کلام آلہی ہیں دوسری فصل
میں ارشاد فرماتے ہیں اعلم ان الله انزل هذا القرآن حروفًا منظومة من
اثنين الى خمسة احرف متصلة ومفردة وجعله كلمات وآيات وسورًا
ونورًا وهدى وضياء وشفاء ورحمة وذكرًا وعربيًا ومبينًا وحقًا وكتابًا
ومحكمًا ومتشابهًا ومفصلًا پھر اسکی تفصیل میں تحریر فرماتے ہیں فمن ذلك
كونه حروفًا والمفهوم من هذا الاسم امران الامر الواحد المسمى قولًا وكلامًا
ولفظًا والامر الآخر يسمى كتابة ورقمًا وخطًا والقرآن يخط فله حروف الرقم
وينطق به فله حروف اللفظ الخ اول کلام میں الفاظ انزل وجعل ومنظومًا اور نیز بعض
سور وآیات کلمات کے حدوث پر دال ہیں اور عبارت ثانیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ
کلام الٰہی کو جیسا بوجہ تحریر مرقوم و منقوش کہتے ہیں ایسا ہی بوجہ نطق حروف ملفوظہ کہہ سکتے
ہیں دوسری فصل میں حضرت شیخ آیہ کریمہ ما یاتیہم من ذکر من الرحمن محدث کی تفسیر میں
فرماتے ہیں یعنی عندهم وان كان قد تكلم به مع غيره قبل هذا امثال التوراة
وغيرها مما هو في القرآن هذا اذا قلنا انه يريد كلام الله الذي هو
صفة له وان كان الظاهر ان السامع انما سمع كلام الله المترجم عن الله
كما قال ان الله قال على لسان عبده سمع الله لمن حمده
انتہی یعنے لفظ محدث جو آیہ میں ہے بظاہر معتزلہ کے موافق ہے اہل سنت جو کلام الٰہی
کو قدیم کہتے ہیں ان کے مخالف معلوم ہوتا ہے تو حضرت شیخ علیہ الرحمۃ نے اس کی
دو توجیہ کی طرف اشارہ فرمایا توجیہ اول کا حاصل یہ ہے کہ اگر ذکر سے مراد ذکر نفسی صفت
باری مراد لیں تو اگرچہ خلاف ظاہر ہے مگر اسکا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ کلام مذکور نفسی
قدیم ہے مگر اسکا تعلق مخاطبین کے ساتھ حادث ہے چنانچہ عبارت یعنی عندهم اسکا
تکلم به مع غيره الخ کا یہی مفاد ہے اور اگر موافق ظاہر اس سے کلام لفظی مراد لی جائے

جسکو کلام مترجم کہتے ہیں تو پھر کوئی خلجان ہی نہیں رہتا کیونکہ اسکا حدوث مسلم ہے چنانچہ
اس مضمون پر جملہ هذا اذا قلنا انه يريد كلام الله الذي هو صفة له الخ شاہد ہے
دوسرے موقع میں فرماتے ہیں فكل ذي كلام موصوف بانه قادر على ان يتكلم
متمكن في نفسه من ذلك والحق لا يوصف بانه قادر على ان يتكلم فيكون
كلامه مخلوقًا وكلامه قديم في مذهب الاشعري وعين ذاته في مذهب
غيره من العقلاء فنسبة الكلام الى الله مجهولة لا تعرف كما ان ذاته لا
تعرف ولا يثبت الكلام لله الا شرعًا ليس في قوة العقل ادراكه من حيث
فكره انتہی صاحب ذوق سلیم جانتا ہے کہ یہ جملہ اوصاف کلام نفسی پر صادق ہیں کلام لفظی انکا
مصداق نہیں ہوسکتی دیکھئے کلام مذکور کو غیر مخلوق کہنا اور بعض کا قدیم اور بعض کا اسکو
عین ذات سمجھنا اور اسکی نسبت کا مجہول و غیر معلوم ہونا اور اسکے ادراک سے عقل کا
قاصر ہونا اسپر شاہد ہے کہ کلام نفسی مراد ہے سب اہل علم پر روشن ہے کہ جمیع متبعین عقل
نے بوجہ اتباع عقل اگر انکار کیا ہے تو کلام نفسی کا انکار کیا ہے کلام لفظی کو بوجہ مشاہدہ
عقل سب تسلیم کرتے ہیں چنانچہ عبارات سابقہ اسپر شاہد ہیں فافهموا ولا تكن من
القاصرين ولا من العقلاء الجاهلين بلکہ بشرط فہم مدلولات وضعیہ بھی اس کا
مصداق نہیں ہوسکتے اور حضرت شیخ اکبر رحمۃ اللہ علیہ نے فتوحات میں باب تمام میں
حقیقت حروف تہجی کو بیان فرمایا ہے وہاں بھی حروف کے حدوث بلکہ کیفیت احداث
کی بھی بکر رسرکر تصریح فرمادی ہے اور حضرت شیخ ابو محمد روزبہان رحمۃ اللہ علیہ جو محققین
صوفیہ کرام میں ہیں اپنی تفسیر عرائس البیان میں تحقیق فرماتے ہیں وان الله سبحانه
اذا اراد ان يسمع كلامه احدًا من الانبياء والاولياء يعطيه سمعًا من اسماعه
فيسمع بها كلامه كما حكى عليه السلام عنه تعالى فاذا احببته كنت سمعه
الذي يسمع به الحديث اسمعه كلامه وليس هناك الحروف والاصوات الخ
حضرت شمس العلما حجۃ الاسلام امام ابو حامد غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں ارشاد فرماتے ہیں
الاصل الثاني انه سبحانه وتعالى متكلم بكلام وهو وصف قائم بذاته ليس

ليس بصوت ولا حرف بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود
غيره وان الكلام بالحقيقة كلام النفس وانما الاصوات قطعت حروفا
للدلالات كما يدل عليها تارة بالحركات والاشارات وكيف التبس هذا
على طائفة من الاغبياء ولم يلتبس على جهلة الشعراء حيث قال قائلهم شعر
ان الكلام لفي الفؤاد وانما ٭ جعل اللسان على الفؤاد دليلا ٭ ومن لم يعقل
عقله ولا نهاه نهاه عن ان يقول لساني حادث ولكن ما يحدث فيه بقدرتي
الحادثة قديم فاقطع عن عقله طمعك وكف عن خطابه لسانك و
من لم يفهم ان القديم عبارة عما ليس قبله شيء وان الباء قبل السين
في قوله بسم الله فلا يكون السين المتاخر عن الباء قديما فنزه عن الالتفات
اليه قلبك فلله سبحانه سر في ابعاد بعض العباد ومن يضلل الله فما
له من هاد انتهى كلامه الشريف دیکھیے حضرت امام حجۃ الاسلام فاضل اشاعرہ میں معدود
ہیں کس قدر تصریح اور تنبیہ کے ساتھ ہمارے مدعا کو ثابت فرما رہے ہیں اور حدوث
الفاظ میں خلاف کرنے والوں کو کیسے الفاظ سے ذکر فرماتے ہیں حضرت مولانا شاہ ولی اللہ
صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے ثبوت قدم قرآن مجید کی جو تحقیق بیان فرمائی ہے [illegible]
فرما رہے ہیں۔ "بعد از آنکہ حضرت پیغامبر صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث شدند آں
علوم بہ وحی غیبی کرد و طلب حظیرۃ القدس بہ حجاب است و ہمہ ملاء اعلیٰ ہمہ آں [illegible]
و جبریل مقدم ایشان است و در تعین و رطیفہ عقلیہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم لباس
الفاظ عربیت و اسلوب بلیغ شور و آیات پوشیدہ و آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم آں
ہر وہاں [illegible] و تبلیغ آں جارہ شدند از جوارح آلہی و بقوت غیبی آں کلام را [illegible]
[illegible] آگے چلکر فرماتے ہیں پس در موطن از عالم المثال دستوسط است در عالم الملکوت
و سفلی و برکات ارض [illegible] شور و صورت [illegible] پیدا کرد پس
قرآن قدیم است باصل خود و محدث است باعتبار نزول بدنی است و کلام حضرت
حق است و منزل بواسطہ ملک کریم و متلو بالسنہ عباد و مکتوب بمصاحف

اس کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قرآن باعتبار اصل قدیم ہے اور منزل و
عربی اور مکتوب اور متلو ہونا حادث ہے حضرت امام المسلمین رئیس المجتہدین فی فضل
الائمہ والہادی الامجد امامنا الاعظم حضرت ابو حنیفہ کوفی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعن اتباعہ
فقہ اکبر میں ارشاد فرماتے ہیں وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا
كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويتكلم لا ككلامنا ويسمع لا كسمعنا نحن نتكلم بالالات
والحروف والله سبحانه يتكلم بلا آلة وحروف والحروف مخلوقة وكلام الله تعالى غير
مخلوق انتهى حضرت امام ممدوح وصیت نامہ میں تحریر فرماتے ہیں نقر بان القرآن كلام الله تعالى ووحيه و
تنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب في
المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور من غير حال فيها والحروف
والحبر والكاغذ والكتاب كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله تعالى
غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات والايات كلها آلة القرآن
لحاجة العباد اليه وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء
انتهى دیکھیے دونوں عبارتوں میں بالتصریح حضرت امام الائمہ حروف کو مخلوق فرماتے
ہیں۔ اب یہ ہیچمدان التماس کرتا ہے اور عرض کرتا ہے کہ اگرچہ اس بارہ میں عبارات
بہت کثرت سے اور بھی موجود ہیں لیکن ہمارے مقابل اگر بنظر فہم و تدبر بلا خطر دیکھینگے
تو عبارات منقولہ ہی کو دیکھ کر انشاء اللہ یہ کہیں گے مصرع [illegible]
کجا بجا منم بلکہ فی الواقع یہ مسئلہ ایسا مسلم ہے کہ بقدر عبارات کا نقل کرنا بھی طول سے
خالی نہیں معلوم ہوتا مگر فقط اس اندیشہ سے کہ مروہ فاضل معقول جو کہ قدم کلام لفظی کے حق
ہونے پر زور دے رہے ہیں اور بالخصوص مؤلف شانی جملہ سلف صالحین کا یہی مشرب
بتلا رہے ہیں اور قول حدوث کلام لفظی کو اوہن من نسج العنکبوت فرما رہے ہیں اسلئے
عبارات متعددہ کا پیش کرنا ضروری معلوم ہوا سو جب الفقرہ علماء معتبرین اصولیین و
مفسرین و متکلمین و اعلام محققین کی تصریحات سے حدوث کلام مذکور بدیہی طور پر ثابت
کر دیا اور یہ بھی ظاہر کر دیا کہ قدم حروف و الفاظ مسلک اہل سنت ہرگز نہیں بلکہ فرقہ حشویہ

کا یہ مذہب ہے جن کو اعلام اہل سنت سخت الفاظ سے یاد فرماتے ہیں تو اب بروے
انصاف ہمکو کسی دلیل مخالفین کا جواب دینا ضروری نہیں ہمارا مدعا بحمد اللہ بلا غبار
ہے بالخصوص جب ہم اس امر کو دیکھتے ہیں کہ اکابر امت ایسے لوگوں کے قول کی طرف
توجہ اور التفات سے بھی منع فرماتے ہیں کما مر اور ساتھ ہی میں یہ بھی خیال کرتے ہیں
کہ ہر دو مولف نے اپنے موافق مدعا ایک دو عبارت کو دیکھ کر بلا تدبر اسکو ثبوت مدعا
کے لئے کافی سمجھ لیا اور جمہور علماء جو شد و مد کے ساتھ اسکے منکر ہیں ان کے خلاف کا
اصلا خیال نہیں کیا اور نہ کچھ فکر جواب فرمایا تو پھر تو کسی درجہ میں بھی ہمارے ذمہ
مخالفین کے خیالات کی پیروی بھی لازم نہیں ہو سکتی تعجب ہے کہ مسائل فقہیہ ظنیہ
میں بھی راجح مرجوح مفتی بہ غیر مفتی بہ کی تمیز ضروری ہے ہر خاص و عام کو یہ اجازت نہیں
کہ اپنی خواہش کے موافق جس روایت پر چاہے عمل کرے پھر امور اعتقادیہ متعلقہ ذات
وصفات میں بالفرض اگر ایک دو عبارت فضلاء معتبر کی قسمت سے ان کے موافق
بھی نکل آئی تو بلا ترجیح و دلیل معتبر جمہور کے مقابلہ میں ہر کہ ومہ اسکو لیکر معتقد علیہ بنا سکتا
ہے بالجملہ بوجوہ مذکورہ بالا ہر چند ہم کو ان خیالات کی طرف توجہ کرنا ہرگز ضروری نہ تھا مگر
بنظر بعض مصالح یہی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ استدلالات منقولہ ہر دو مولف کی کیفیت بھی حسب
موقع عرض کر دی جاوے تاکہ تحقیق مدعا اور اطمینان ناظرین میں کوئی دقیقہ باقی نہ رہجاوے
سو مولف تتمہ سیہ نے تو اس بارہ میں بہت ہی کوتاہی کی ہے وہ تو شاید جملہ عالم کو اپنا
شاگرد یا معتقد خیال فرماتے ہیں کہ غلط صحیح جو کچھ میرے قلم سے نکلیگا اسکے مقابلہ میں
نہ متقدمین کے قول کو کوئی معتبر سمجھیگا نہ متاخرین کے ارشاد کو البتہ مولف عجالہ نے
ظاہر میں چند نقلیات اور عقلیات ملاکر اپنے دعوے کو مدلل کر دیا ہے گو سمجھنے والے
سمجھتے ہیں کہ بالکل ملمع کاری ہے کام کی باتیں ہرگز نہیں فقط ایک عبارت صاحب
مواقف علیہ الرحمہ کی دوسری میر سید شریف نے جو اسکی تائید فرمائی ہے جسکو مولف
اول نے بھی پیش کیا ہے اسکے سوا جو کچھ لکھا ہے کھلم کھلا دعوے بے اصل بلکہ
دعوے خلاف دلیل ہے اسلئے مولف ثانی کے دلایل کی کیفیت عرض کئے دیتا ہوں

مولف اول کے جملہ امور کا جواب اس سے مع شئے زاید انشاء اللہ معلوم ہو جائیگا لیکن
یہ مناسب ہے کہ اول ان نقلیات کی کیفیت بیان کی جاوے جو مولف ثانی نے
محض اپنی عرق ریزی اور قوت طبع سے ایجاد فرمائی ہیں اس کے بعد صاحب مواقف
کی کلام کی تفصیل جو کہ اس بارہ میں اصل اصول سمجھی جاتی ہے عرض کرونگا باقی یہ امر
پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ہر دو مولف کلام لفظی کو جو کہ حروف وکلمات سے مرکب ہے قدیم
اور قایم بذات الباری فرماتے ہیں اور یہی سلف صالحین کا مشرب بتلاتے ہیں اور
ہمارا دعوے یہ ہے کہ کلمات وحروف اور جو کلام ان سے مرکب ہے سب مخلوق بتاتے
ہیں اور علماء معتبرین متقدمین ومتاخرین کا یہی مذہب ہے در حقیقت مابہ النزاع فقط
یہی امر ہے سو ہماری دلایل قطعیہ نقلیہ جو کلام مذکور کی مخلوقیت پر دال ہیں محققین اعلام
اور علماء کرام کی کلام سے منقول ہونگی جو علاوہ مخلوقیت کلام مذکور کے اس امر پر بھی
بالتصریح دال ہیں کہ قائلین قدم کلام لفظی جاہل و باطل و مبتدع اور معاند ضال و غیر قابل
التفات ہیں اور صاحب تمہید نے تو کوئی کسر باقی نہیں چھوڑی لیکن اب ان دلایل
کو بھی بنظر مہم دیکھنا چاہئے جو مولف عجالہ نے بڑے دعوے کے ساتھ نقل فرمائی
ہیں اور جنکے اعتماد پر دعوے مخلوقیت کلام لفظی کو اوہن من نسج العنکبوت بتلا رہے ہیں
اور جملہ سلف کا یہی عقیدہ قرار دے رہے ہیں سو اول تو مولف موصوف نے میر سید شریف
اور قاضی عضد کی عبارت نقل فرمائی ہے جسکا جواب اخیر میں معروض ہوگا اس کے بعد
حضرت مولانا بحر العلوم کی دو عبارتیں نقل کی ہیں اول عبارت جس میں صاحب مواقف کے
کلام کی تائید و تحقیق موجود ہے اس کی کیفیت مفصل صاحب مواقف کے کلام
کے جواب میں عرض کرونگا البتہ کلام ثانی بقدر حاجت نقل کر کے اس کی کیفیت
اول عرض کرتا ہوں وہو ہذا ومسئلۃ کون الکلام صفۃ لہ تعالی غیر مخلوقۃ
قطعیۃ لا وجہ للریب والارتیاب فیہ الاتری کیف قال الامام ابو حنیفۃ
رحمہ اللہ تعالی من قال بخلق القرآن فہو کافر قالوا ہو من الکفران
لا من الکفر وکیف صبر الامام احمد علی ایذاء [illegible] ثم لم یجب

خلافہا علی اللسان فضلا عن الانکار وانظر الی ما قال الامام الشیخ
داؤد الطائی عند حلول ہذہ الحادثۃ قام احمد مقام الانبیاء وسئل
الامام الہمام جعفر بن محمد الصادق کرم اللہ وجہہ ووجوہ اٰبائہ الکرام
عن القرآن ہل ہو خالق او مخلوق فاجاب القرآن کلام اللہ غیر مخلوق
وبالجملۃ مسئلۃ عدم خلق القرآن وکونہ صفۃ قدیمۃ مجمع علیہ
اجماعا قطعیا لا یعتبر بمخالفۃ الحمقاء وکذا لا یضر مخالفۃ الکرامیۃ
فی امتناع قیام الحوادث بہ تعالی فتدبر انتہی اس عبارت کے نقل
کرنے کے بعد مؤلف ثانی فرماتے ہیں کہ یہ عبارت اس بات پر شاہد صادق ہے
کہ حضرت شیخ داؤد طائی رحمۃ اللہ علیہ اور حضرت امام جعفر بن محمد صادق رضی اللہ تعالی
عنہ ومن آبائہ الکرام کا مسلک بھی وہی ہے جو ہم نے دعوے کیا تھا یعنی کلام لفظی قدیم
ہے کیونکہ سائل نے کلام لفظی کی ہی نسبت دریافت کیا تھا اور وجہ اسکی یہ ہے کہ
اگر کلام نفسی کی نسبت سوال ہوتا تو سائل یہ نہ کہتا کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق
بلکہ یہ کہتا کہ قرآن موجود ہے یا نہیں کیونکہ قرآن نفسی کی نسبت جو اہل سنت والجماعت
اور معتزلہ میں خلاف ہے تو اس کے تحقق اور عدم تحقق میں خلاف ہے اور قائلین
کلام نفسی سب قدم کے قائل ہیں اور جملہ منکرین قدم کلام نفسی کے منکر ہیں یہ
نہیں کہ معتزلہ کلام نفسی کو مانکر پھر قدیم ہونے کا انکار کرتے ہوں تو اب منشا نزاع
مابین الفریقین فقط ثبوت کلام نفسی اور عدم ثبوت کلام نفسی ہے اور قدم وحدوث
محض اس پر متفرع ہے اسلئے کلام نفسی کی نسبت سوال کرنا منظور ہوتا تو سائل کلام
نفسی کے وجود اور عدم ثبوت سے سوال کرتا قدم وحدوث خود بخود اس سے معلوم
ہو جاتا انتہی ۔ اقول بحولہ ہم اس عبارت کو دیکھتے ہیں اور تعجب کرتے ہیں کہ
اس کلام سے صاحب عجالہ کا مدعی جسکے بڑے شد ومد سے مدعی تھے کس طرح ثابت
ہوتا ہے کلام مذکور سے کلام لفظی کا قدیم سمجھنا بالکل ایسا ہی معلوم ہوتا ہے جیسا
کسی شاعر نے غلبۂ اشتیاق میں مراد ورد کے جواب میں پیارے ڈھیں کہا تھا مولانا بحر العلوم

کے ارشاد سے تو فقط یہ مفہوم ہوتا ہے کہ کلام کا صفت الٰہی اور غیر مخلوق ہونا امر قطعی
ویقینی ہے اس میں مخالفت کرنی حمقا کا کام ہے اور اس ارشاد کی تائید میں حضرت
امامنا الاعظم اور شیخ داؤد طائی اور حضرت ہادی عالم امام جعفر صادق رضوان اللہ
تعالی علیہم اجمعین کے اقوال اور حضرت امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کا حال فرمایا ہے ۔
اس امر کا اہل سنت میں سے کون منکر ہے کلام لفظی مرکب من الحروف والاصوات کا
قدم ثابت کرنا تھا جس سے یہ جملہ ارشادات ساکت وخالی ہیں فواتح الرحموت دیکھیے
صاف معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بحر العلوم نے معتزلہ اور کرامیہ کے مقابلہ میں یہ ارشاد فرمایا
ہے جو کہ کلام الٰہی کو صفت قائم بذات الباری نہیں کہتے یا ذات واجب تعالی کو محل
حوادث کہنے سے انکار نہیں کرتے مگر کلام نفسی کے انکار میں دونوں فریق موافق ہیں
سو چونکہ یہ دونوں فریق کلام نفسی کے منکر ہیں اور کلام الٰہی کے حادث کہنے میں موافق
ہیں اس لیے ان پر رد کرنے کے لیے مولانا بحر العلوم نے یہ اقوال نقل فرمائے ہیں جس سے
بالبداہۃ معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بحر العلوم کی غرض ان اقوال کی نقل سے ثبوت قدم
کلام نفسی ہے جسکو تمام اہل حق تسلیم فرماتے ہیں اور معتزلہ وکرامیہ اس کے منکر ہیں و
اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال مشہور ومعروف تھا مگر یہ عکس ابھی دیکھنے
میں آیا کہ جانب مخالف کے ثبوت پر اگرچہ قرائن قویہ دال ہوں تو بھی استدلال
میں خامی نہیں آتی بالجملہ صاحب فہم ادنی تامل سے سمجھ سکتا ہے کہ ان اقوال میں
کلام نفسی کا قدم ثابت کرنا مقصود ہے کلام لفظی سے کچھ علاقہ نہیں بلکہ ایسی عبارات
کو موقع استدلال میں پیش کرنا دلیل عجز ہے اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ مؤلف
موصوف نے فقط نقل عبارت پر قناعت کی اور کوئی وجہ ایسی بیان نہیں کی جو انکے
ثبوت مدعا پر دال ہو فقط حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالی عنہ کے جواب کے
ساتھ ایک قرینہ خیالی بیان کیا جسکا جواب عرض کرونگا باقی اور حضرات کے کلام
میں اتنا بھی نہیں کیا دیکھیے حضرت امامنا الاعظم کا تو فقط یہ جملہ ہے من قال
بخلق القرآن فہو کافر جس میں کلام لفظی کا نام ونشان بھی نہیں بلکہ ہم تسلیم کرتے

حضرت امام اعظم کا قائلین خلق قرآن کو کافر فرمانا خود اس پر دال ہے کہ قرآن سے
کلام نفسی مراد ہے ورنہ مولف عجالہ کو بھی حسب ارشاد امام جلہ متاخرین اہل سنت
کی تکفیر تسلیم کرنی پڑے گی لا حول الخ اور حضرت شیخ داؤد رحمۃ اللہ علیہ کے کلام کا
خلاصہ حسب ارشاد صاحب عجالہ صرف یہ ہے کہ جب حضرت امام احمد کو مسئلہ
خلق قرآن کے قصہ میں طرح طرح کے مصائب و شداید جھیلنے پڑیں اور جناب امام
رحمۃ اللہ علیہ نے ان پر تحمل فرما کر بوجہ اللہ شدت حبس و قتل امر حق کا سر مو خلاف نہ کیا
تو اس وقت شیخ داؤد طائی نے امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کے بارے میں قام احمد
مقام الانبیاء فرمایا سو حقیقت الامر تو یہ ہے کہ اول تو شیخ داؤد طائی کا یہ مقولہ
ہی نہیں ہو سکتا ابن خلکان وغیرہ تواریخ معتبرہ میں ملاحظہ فرما لیجیے کہ حضرت امام احمد
کو یہ قصہ سنہ دو سو میں پیش آیا ہے اور شیخ داؤد طائی رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام
ابو حنیفہ کے شاگرد ہیں اور ان کی وفات سنہ ایک سو ساٹھ یا پینسٹھ میں ہو چکی
ہے جو حضرت امام احمد کے قصہ سے ساٹھ برس مقدم ہے باوجود اسقدر تقدم کے
قول مذکور کو حضرت شیخ کی طرف منسوب کرنا کیونکر قابل تسلیم ہو سکتا ہے
ہاں یہ احتمال کوئی نکال سکتا ہے کہ بطور کرامت قبل از وقوع حضرت شیخ نے ایسا
فرما دیا ہو اور بوجہ وثوق کا ل بجائے یقوم لفظ قام کہا ہو مگر احتمال قابل قبول اہل فہم
یہ ہے کہ غالبا یہ مقولہ داؤد ظاہری کا ہے جنکا مولد سن دو سو دو یا ایک دو کم ہے اور سن
وفات دو سو ستر ہیں اور ظاہری کا طائی لکھ دینا قلم ناسخ سے کچھ بعید نہیں واللہ اعلم
اور اگر بپاس خاطر صاحب عجالہ شیخ داؤد طائی کا ہی ارشاد تسلیم کر لیجیے تو حسب معروضہ
سابقہ غایۃ ما فی الباب یہ امر ثابت ہو گا کہ مسئلہ مذکورہ میں حضرت شیخ امام کے موافق
ہیں مگر اتنی بات سے مدعیان قدم کلام لفظی کو کیا نفع تا وقتیکہ یہ امر محقق نہ ہو جائے کہ
حضرت امام کلام مرکب من الحروف والکلمات کو قدیم فرماتے ہیں اور مولف عجالہ
نے تمام رسالہ میں بھی کوئی نقل ایسی بیان نہیں فرمائی جس سے یہ امر محقق ہو جائے
کہ حضرت امام احمد رحمۃ اللہ تعالی حروف و کلمات کے قدیم ہونے کے قایل ہیں

ہاں آگے چل کر بزور معقول بعض قرائن عقلیہ سے اس امر کو ثابت فرمایا ہے جسکی حقیقت
نقلیات سے فراغت پا کر انشاء اللہ عرض کروں گا اور اگر حسن اتفاق سے یہ امر کسی دلیل سے
ثابت ہو جائے کہ خود حضرت امام کا بھی مذہب یہ ہرگز نہیں کہ کلمات و حروف قدیم
ہیں تو پھر تو مولف موصوف کو خود بخود یہ ماننا پڑیگا کہ حضرت شیخ داؤد بھی حروف و کلمات
کو قدیم نہیں فرماتے اور انشاء اللہ بہدایت ایزدی یقینا امام انہیں حضرت کے ارشاد سے
کہ جنکے کلام سے مولف مذکور سند لاتے ہیں ظاہر کر دونگا کہ حضرت امام کلمات و الفاظ
کو قدیم نہیں فرماتے اب فقط حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ تعالی عنہ کا ارشاد باقی
رہ گیا جسکا ماحصل یہ ہے کہ سایل نے مسئلہ خلق قرآن کی نسبت دریافت کیا تو انہوں
نے جواب میں القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ارشاد فرمایا سو ہم کو اسکے جواب میں اس قدر
عرض کر دینا کافی ہے کہ کلام لفظی جو متنازع فیہ ہے اسکا قدیم ہونا اس سے ثابت نہیں
ہوتا بلکہ جملہ مذکور کلام نفسی کے بارہ میں ہے یہی وجہ ہے جو حضرت امام ابن امام نے
جواب میں لفظ کلام اللہ اور بڑھا دیا کیونکہ حسب تصریحات علما لفظ قرآن اکثر قرآن
لفظی پر بولا جاتا ہے اور کلام اللہ صفت باری تعالی یعنی کلام نفسی میں شائع الاستعمال ہے
اسلیے حضرت امام ممدوح نے قرآن کو غیر مخلوق نہ فرمایا تا کہ کلام لفظی کو کوئی غیر مخلوق نہ
سمجھ بیٹھے بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق فرمایا یعنی قرآن یعنی کلام الہی جو کہ صفت واجب
تعالی ہے وہ غیر مخلوق ہے چنانچہ علامہ سعد الدین وغیرہ اس جملہ کی تفسیر میں فرماتے ہیں
وعقب القرآن بکلام اللہ تعالی لما ذکر المشایخ من انہ یقال القرآن کلام
اللہ تعالی غیر مخلوق ولا یقال القرآن غیر مخلوق لئلا یسبق الی الفہم
ان المولف من الاصوات والحروف قدیم کما ذہبت الیہ الحنابلۃ
جہلا او عنادا انتہی بالجملہ حسب تصریحات علما حضرت امام المسلمین نے اس
جہل و عناد کے خوف سے یہ لفظ اور زیادہ فرما دیا تھا تو جو صاحب اب بھی جناب امام
کی طرف قدم کلام مولف من الاصوات والحروف کو منسوب کرتے ہیں گویا حسب
ارشادات علما در پردہ جہل و عناد کی نسبت جہلا یا عنادا حضرت امام ہمام رحمۃ اللہ علیہ کے

خدام کی طرف کر رہے ہیں والعیاذ باللہ تعالیٰ مگر مؤلف ثانی نے ان جملہ امور سے قطع
نظر کر کے کلام حضرت امام کو کلام لفظی ہی پر محمول کیا اور قرینہ یہ بیان کیا کہ سایل کو اگر
کلام نفسی کا پوچھنا ہوتا تو اسکے ثبوت و انتفا سے سوال کرتا مخلوقیت و عدم مخلوقیت کو
دریافت نہ کرتا چنانچہ عبارت صاحب مجالس کے ذیل میں اس امر کی تفصیل معرض بحث میں آچکی
ہے سو مؤلف کے طرز کے موافق تو الزام اسکا یہی جواب ہے کہ اگر حضرت امام کلام
لفظی کی نسبت جواب دیتے اور حسب بیان مؤلف مجالس سایل کی بھی یہی غرض ہوتی
تو القرآن کلام اللہ غیر مخلوق نہ فرماتے بلکہ الفاظ القرآن غیر مخلوق فرماتے اور تفصیل مطلب
ہے تو جواب اس وہم کا اول تو یہی ہے کہ معلوم نہیں سایل کون تھا کیا عجب ہے جو عوام
مسلمین میں سے ہو جس کی تسلی جو اس مسئلہ میں خدشہ ہوا اس نے حضرت امام سے استفسار
کیا حضرت امام نے اسکے مناسب جواب سہل بیان فرما دیا کہ کلام الٰہی غیر مخلوق ہے
اسکو کلام لفظی و نفسی کے بکھیڑے میں ڈالنا ہرگز مناسب نہ تھا اس فرق کو عوام کے سمجھنے
میں اندیشہ غلط فہمی ہے دیکھئے حضرت امام اعظم اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہما
میں جو مدت تک اس مسئلہ میں گفتگو رہی تھی وجہ علماء کرام نے یہ لکھی ہے کہ چونکہ فرق
مابین الکلامین ظاہر نہ تھا اسلئے اتنا تامل ہوا چنانچہ حضرت امام ربانی شیخ مجدد الف
ثانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں امام اعظم و امام ابی یوسف رضی اللہ تعالیٰ عنہما تا شش ماه
در مسئلہ خلق قرآن با یکدیگر مناقشہ داشتند و رد و بدل می کردند بعد از بحث شش ماه مشخص شد
کہ قرآن را مخلوق گوید کافر گردد و ایں طول منازعت بواسطہ عدم تنقیح ایں مسئلہ بوده
است و دریں وقت والحال کہ بتلاحق افکار منقح شده است گوئیم کہ محل نزاع اگر حروف و
کلمات اند کہ دوال اند بر کلام نفسی شک نیست کہ حادث اند و مخلوق و اگر مدلولات مراد
باشد قدیم و غیر مخلوق است ایں تنقیح از برکات تلاحق افکار است انتہی۔ اور یہ امر کچھ
مستبعد نہیں بہت سے امر ایسے موجود ہیں کہ ابتدا میں بوجہ عدم تفصیل اکابر کو خلجان
کی نوبت آئی پھر بوجہ برکات افکار متوسطین بھی اسکو سمجھنے لگے اسلئے ظاہر تو یہ ہے
کہ سایل کو بالخصوص جبکہ عوام میں سے ہو اس متقدم زمانہ میں اس تفصیل کی یقیناً خبر

نہ ہوتی وہ بیچارہ سوال نہ کرتا مؤلف ثانی کس طرح تجویز کرتا بلکہ وہ متوسط الحال جس نے
مباحث علم کو دیکھا ہو وہ بھی اس زمانہ میں یہ سوال کرے گا تو اس صورت میں ظاہر ہے
کہ اس نے صرف قرآن کے مخلوق و غیر مخلوق ہونے کو دریافت کیا ہوگا فرق کلام نفسی و
لفظی کا اسکو خیال بھی نہ ہوگا پھر ایسے شخص کو ایسے خلجان میں ڈالنا کہ جس میں اندیشہ غلط
فہمی اقرب ہو اور جسکی وجہ سے بڑے بڑے صدمات اکابر امت کو جھیلنے پڑے ہوں
حضرت امام المسلمین جیسے حکیم امت کی شان سے بعید تھا سایل کو اگر وہ اصل فرق سمجھ
جب بھی بوجہ اندیشہ اختلاف و غلط فہمی و خوف فتنہ یہی جواب ضروری مناسب تھا
جو امام علیہ الرحمہ نے ارشاد فرمایا اور اگر بالفرض مؤلف مجالس ہی مان لیا جاوے کہ سائل
مذکور فرق کلام نفسی و لفظی اور اختلاف اہل سنت و معتزلہ کو خوب سمجھے ہوئے تھا تو بھی ہم کو
کچھ دشوار نہیں چونکہ سایل کی غرض تحقیق مسئلہ خلق قرآن تھی اسلئے اسی کو دریافت
کیا اور امام کے ارشاد سے سمجھ گیا کہ آپ کے نزدیک اسی اہل سنت حق ہے اور حضرت امام
کو بھی سایل کے علم و واقفیت کی اطلاع ہو اسلئے تفصیل کی حاجت نہ ہوئی اور ان جملہ امور سے
قطع نظر کرنے کے بعد اگر حسب الحکم مؤلف موصوف یہی مان لیا جائے کہ سایل نے بالخصوص کلام
لفظی ہی کی نسبت سوال کیا تھا تو پھر اسکی کیا ضرورت ہے کہ حضرت امام نے جواب بھی اسی کی نسبت
ارشاد فرمایا ہو کیا عجب ہے جو حضرت امام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بخوف شورش عوام اور فتنہ و فساد کے
بچنے کے لئے یا عوام کو فساد عقیدہ سے بچانے کے لئے سوال سائل سے اعراض فرما کر
علی اسلوب الحکیم جواب مذکور ارشاد فرمایا ہو مطالعہ کتب سے معلوم ہوتا ہے کہ الفاظ کے
مخلوق کہنے پر اکابرین امام بخاری و مسلم وغیرہ کو سخت مخالفین اور دقتیں اٹھانی پڑی ہیں
دیکھئے اسی قسم کے ناواقفوں کے توہمات کی وجہ سے حضرت امام اعظم وغیرہ اکابرین پر الزام اعتزال
وارد ہوا کہاں کہاں کی تہمتیں لگ چکی ہیں علی ہذا القیاس قرآن کے مخلوق فرمانے میں اگرچہ حضرت
امام کی مراد الفاظ ہی ہوتی پر یہ بڑا اندیشہ تھا کہ قرآن اصلی اور کلام نفسی کو کوئی ایسا نہ سمجھ
جائے چنانچہ بعض کو یہ حصہ پیش بھی آچکا ہے تو اسلئے کہ سایل نے کلام لفظی ہی سے سوال
کیا ہو مگر حضرت امام ہمام نے اسکا جواب دینا مناسب نہ سمجھا ہو بلکہ اشارۃً اس کمال سے

بھی منع فرمادیا پھر ایسے قرائن خفیہ جلیہ کی وجہ سے یہ یقین کر لینا کہ حضرت امام جعفر صادق
رضی اللہ تعالیٰ عنہ الفاظ کے غیر مخلوق ہونے کے معتقد ہیں مدعیان معقول ہی کا حصہ ہو وہ
امر جسکو اکابر شریعت و طریقت کھلم کھلا بالاتفاق عناد و جہالت بدعت و ضلالت غیرہ
فرماتے ہوں ایک امر خیالی و قیاسی کے بھروسے ایسے مقتدائے امت کے ذمہ لگانا
روایت و درایت و دیانت کے صریح مخالف ہے اور یہ امر اور بھی تعجب خیز ہے کہ
مولف صاحب کی عبارت منقولہ میں جن اکابر کا ذکر ہے اُن میں اکثر سے صراحۃً مدعائے
مولف کے خلاف ثابت ہے چنانچہ حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول منقول ہو چکا
ہے اور حضرت امام احمد اور مولانا بحر العلوم کا مسلک اس مسئلہ میں خود انہیں حضرات
کے اقوال سے آگے عرض کرونگا بالجملہ عبارت منقولہ مولف ثانی کو اُن کے مدعا سے
بنظر فہم و انصاف کوئی علاقہ نہیں بلکہ جہانتک دیکھا جاتا ہے ہر پہلو سے ہماری
موافقت مترشح ہوتی ہے کما مر مفصلاً ۔ اسکے بعد مولف موصوف نے اپنے اثبات
مدعا کے لیے صاحب تمہید اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ کی یہ کلام نقل فرمائی ہے
قال صاحب التمہید قال ابو یوسف ناظرت ابا حنیفۃ فی القرآن ستۃ
اشہر حتی اتفق رأیی و رأیہ علی ان القرآن کلام اللہ و وحیہ و تنزیلہ
غیر مخلوق قال علی القاری وقد صح ہذا القول عن محمد اس عبارت
کے نقل کرنے کے بعد مولف مذکور فرماتے ہیں کہ اس سے بالتخصیص یہ معلوم ہوتا
ہے کہ ائمہ ثلاثہ یعنی امام اعظم اور صاحبین کے نزدیک کلام منزل علی النبی علیہ الصلوٰۃ
والسلام غیر مخلوق ہے اور یہ امر خود بدیہی ہے کہ منزل کلام لفظی ہے نہ نفسی انتہی اقول
اول تو ہم یہی کہتے ہیں کہ موصوف کا یہ کہنا کہ منزل کلام نفسی نہیں ہو سکتی بلکہ کلام لفظی ہوتی
ہے قابل تسلیم نہیں کیونکہ کلام نفسی کا ممتنع النزول ہونا ہے تو بوجہ اسکے ہے کہ وہ صفت
حقیقی قائم بذات الباری ہے جب صاحبان معقول نے الفاظ کو بھی قدیم قائم بذات
الباری مان لیا تو اس کا نزول بھی کون عاقل تسلیم کر سکتا ہے اسکے بعد یہ عرض ہے
کہ مولف موصوف کا یہ استدلال بھی قابل دید ہے فقط لفظ تنزیل کی وجہ سے

مولف نے دھوکہ کھایا اور یا اُنکو دینا چاہتے ہیں بحمداللہ عالم آباد ہے خود حضرت
امام کی کلام اور تمہید و شرح فقہ اکبر بکثرت موجود ہیں اہل اُن کو ملاحظہ فرمالیں کہ یہ
جملہ حضرات اس امر میں کیا ارشاد فرمارہے ہیں دیکھئے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ
تو صریح نحن نتکلم بالآلات والحروف واللہ سبحانہ یتکلم بلا آلۃ و حروف
والحروف مخلوقۃ وکلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق لان الکتابۃ والحروف والکلمات
والآیات کلہا آلۃ القرآن لحاجۃ العباد الیہ وکلام اللہ تعالیٰ قائم بذاتہ
ومعناہ مفہوم بہذہ الاشیاء وغیرہ فرماتے ہیں چنانچہ ان حضرات کی چند
عبارات احقر عرض کر بھی چکا ہے تو اب برائے انصاف ہماری طرف سے جواب
کافی تو یہی ہے کہ جن حضرات کی کلام میں لفظ تنزیل دیکھکر ارباب معقول قدم
کلام لفظی کا خیال جمارہے ہیں وہی حضرات بتصریح تمام حروف و کلمات کو مخلوق و
حادث فرمارہے ہیں سو پہلے اُن کے کلام میں موافقت پیدا کیجیے اسکے بعد اُنکی
کلام سے کسی پر حجت قائم کیجیے مولف نے لفظ تنزیل سے وہ مطلب نکالا کہ
خود حضرت امام اعظم کی تصریحات باطل ہوئی جاتی ہیں اور صاحب تمہید و علی
قاری کو بھی در پردہ گویا یہ کہہ رہے ہیں کہ وہ کلام امام کا مطلب نہیں سمجھے خدا خیر
کرے اگر ان صاحبوں کی یہی ظاہر پرستی ہے تو کیا عجب ہو کہ جیسا لفظ تنزیل کو دیکھکر
حروف منزلہ کو قدیم فرمارہے ہیں اسی طرح قول حضرت امام والقرآن کلام اللہ تعالیٰ
فی المصاحف مکتوب الخ کو ملاحظہ فرماکر حروف و نقوش کتابی کے قدیم ہونے کا
فتویٰ بھی جاری کردیں اور تھوڑی سی ترقی کے بعد جلد و غلاف تک نوبت پہنچادیں
الحمدللہ یہی غنیمت ہے کہ تنزیل بمعنے منزل تو سمجھے رہے ہیں چلو معنی نہ سہی لفظ
ہی سہی اگر تنزیل کے معنے مصدری حقیقی مراد لینے لگتے تو کوئی کیا کرسکتا تھا اس کے
بعد یہ عرض ہے کہ ہر چند استدلال مولف کے مقابلہ میں بالفعل ہم کو کسی اور جواب
کی ضرورت نہیں جو کچھ عرض کیا ہے کافی ہے مگر بغرض کشف حقیقت صاحب
تمہید و علی قاری رحمۃ اللہ علیہما کے مطلب کی توضیح کسیقدر مناسب معلوم ہوتی ہے

جس سے ثابت ہو جائے کہ لفظ تنزیل سے حضرت امام کی کیا غرض ہے۔ اور یہ بھی
معلوم ہو جائیگا کہ لفظ تنزیل کا جو مطلب مؤلف نے نکالا ہے جیسا خود تصریحات علماء
کے مخالف ہے ایسا ہی ان حضرات کے ارشاد سے معارض ہے اسلئے عرض ہو کہ صاحب
تمہید کی غرض مقتضا یہ ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک چونکہ کلام اللہ معنی قائم بذات الباری کا
نام ہے اسلئے وہ اس کو منزل اور مکتوب و مسموع اور محفوظ و متلو کچھ نہیں کہتے بلکہ
ان بو صفات کو الفاظ و حروف دالہ علے کلام الباری کی طرف رجوع کرتے ہیں اور
ماتریدیہ کلام باری کو منزل و مکتوب وغیرہ فرماتے ہیں چنانچہ خود حضرت امامنا الاعظم
کا ارشاد اسجانب مشیر ہے والقرآن کلام اللہ تعالیٰ فی المصاحف مکتوب
وفی القلوب محفوظ وعلی الالسنۃ مقروء وعلی النبی علیہ الصلوٰۃ
والسلام منزل اور اس مدعا کے اثبات کے لئے صاحب تمہید نے نزل
بہ الروح الامین علی قلبك اور انا انزلناہ قرآنا عربیا آیات پیش
کر کے قول حضرت امام ابو یوسف القرآن کلام اللہ تعالیٰ ووحیہ وتنزیلہ
غیر مخلوق جسکو مؤلف عجالۃ الاستدلال میں پیش فرماتے ہیں ذکر کیا ہے اس کے
بعد اشاعرہ پر چند اعتراض کرنے کے بعد فرماتے ہیں فثبت ان الکلام ھو المعنی
المفهوم ثم یفهم ذلك المعنی بالقراءۃ والکتابۃ والسماع والحفظ و
لو قرء بالف لغات وکتب بالف مصاحف فانہ یکون واحدا لانہ یفہم
من جمیع اللغات والکتابۃ معنی واحدا ومفهوما واحدا فصح …
قلنا اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ مکتوب و منزل وغیرہ سے …
ہیں معانی منزلہ و مکتوبہ مراد ہے الفاظ و حروف ہرگز مراد نہیں اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ
الفاظ و حروف دالہ میں اصل میں مکتوب و منزل وغیرہ ہیں مگر ان کی وجہ سے معانی
مدلولہ پر بھی منزل وغیرہ کا اطلاق ہوتا ہے جس سے خوب محقق ہو گیا کہ کلام حضرت
امام میں تنزیل سے مراد معانی منزلہ ہیں جو بواسطہ نزول الفاظ منزلہ کہلاتے ہیں الفاظ
منزلہ ہرگز مراد نہیں جیسا کہ مؤلف صاحب خیال فرماتے ہیں اور جب اس تقریر

کے مطابق معانی کو منزل کہا گیا تو اسپر یہ خدشہ ہو سکتا تھا کہ تنزیل نزول و انتقال کو
مستلزم ہے اور ظاہر ہے کہ معانی نفسیہ کا نقل و انتقال کسی طرح متصور نہیں تو اسکے
جواب میں صاحب تمہید ارشاد کرتے ہیں ثم التنزیل لا یوجب الانفکاك
لان القرآن لیس بشیء منقول حتی ینقل من موضع الی موضع بل هو کلام
مفهوم وذلك مما لا یجوز تنزیلہ وکتابتہ وهذا کما نقول بان من
کتب علی کتاب وعلی لوح الف دینار فان الدینار لا ینتقل من موضع
الی موضع ولکن یفهم ویعلم من الکتابۃ وهذا المعنی قلنا انہ مکتوب
فی المصاحف غیر حال فیہ کالدنانیر مکتوبۃ فی القرطاس غیر حالۃ
فیہ انتہی اس سوال و جواب سے عرض سابق اور بھی مدلل و مفصل ہو گئی و نیز ثابت
ہو گیا کہ کلام مذکور میں منزل سے معانی مراد ہیں الفاظ و حروف ہرگز نہیں اگر الفاظ مراد
ہوتی تو صاحب تمہید کلام مذکور کو ایسے محل استدلال میں پیش ہی نہیں کر سکتے تھے
کما ہو ظاہر الغرض یہ مضمون ایسا نہیں کہ جس میں اہل فہم کو کسی قسم کا تامل ہو تو اب
صاحب عجالہ کا یہ فرمانا کہ ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک کلام منزل علی الرسول
علیہ الصلوٰۃ والسلام غیر مخلوق ہے بیشک صحیح ہے لیکن یہ کہنا کہ کلام منزل بجز کلام
لفظی اور کسی کو نہیں کہہ سکتے جو ان کی دلیل کا مقدمہ ثانیہ ہے بالکل غلط ہے ارشاد
امام اور تصریحات علماء سے یہ امر محقق ہے کہ کلام منزل سے یہاں کلام نفسی مراد ہے
چنانچہ صاحب تمہید کی کلام بالبداہت اسپر شاہد ہے عبارت منقولہ سے ثابت ہو گیا کہ
حضرات ماتریدیہ کلام نفسی کو بواسطہ الفاظ و حروف مکتوب و متلو و مسموع و منزل فرماتے
ہیں ولا مضائقۃ فیہ کما مر تو اب ارشاد ائمہ کرام ان القرآن کلام اللہ ووحیہ وتنزیلہ میں
موحی اور منزل سے لا محالہ معانی نفسیہ مراد ہونگے وہو المطلوب علی ہذا القیاس ملا صاحب
نے علی قاری کی عبارت جو موضع استدلال میں نقل فرمائی ہے اسکو بھی ہم آخر تک
نقل کئے دیتے ہیں جس سے اہل نظر کو خود معلوم ہو جائے گا کہ ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ
کس کے موافق ارشاد فرما رہے ہیں وقال فخر الاسلام قد صح عن ابی یوسف رحمہ اللہ …

انه قال ناظرت ابا حنیفه رحمه الله تعالی فی مسئلة خلق القرآن فاتفق
رای ورایه علی ان من قال بخلق القرآن فهو کافر وصح هذا القول ایضا عن
محمد رحمه الله تعالی وقد ذکر المشائخ رحمهم الله تعالی انه یقال القرآن کلام
الله غیر مخلوق ولا یقال القرآن غیر مخلوق لئلا یسبق الی الفهم ان المؤلف
من الاصوات والحروف قدیم کما ذهب الیه جهلة من الحنابلة انتهی
اول لم قابل لحاظ یہ ہے کہ مولف صاحب کا مبنی استدلال لفظ تنزیل تھا جس کا
کلام علامہ قاری میں پتہ بھی نہیں اور علی قاری نے جو صح ہذا القول عن محمد نقل فرمایا
ہے ظاہر ہے کہ ہذا القول سے جملہ سابقہ یعنی من قال بخلق القرآن فہو کافر مراد ہے
جو کہ مولف کا مستدل ہی نہیں سو اسکی تدبیر مولف موصوف نے یہ کی کہ اول صاحب
تمہید کی عبارت نقل کی اسکے بعد فقط جملہ صح ہذا القول عن محمد عبارۃ علی قاری
سے نقل کر دیا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ قول منقول صاحب تمہید جس میں لفظ تنزیل
موجود ہے وہی اسکا مشار الیہ ہے والغیب عند اللہ العلیم الغرض ہم کو علامہ قاری کے
کلام کا جواب دینا کسی طرح ضروری نہیں بلکہ اسکا نقل کرنا بظاہر دھوکا ہی معلوم ہوتا ہے
اور انصاف سے دیکھئے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ علامہ قاری نے اس اندیشہ سے کہ
مبادا کوئی صاحب مثل مولف عجالہ حضرات ائمہ کے ارشاد مذکور سے کلام لفظی کو قدیم
سمجھنے لگیں جملہ وقد ذکر المشائخ الخ ذکر فرما دیا اس پر بھی کوئی مدعی لیلی الیکن تہمت
کیے جائے تو اسکا جواب یہی ہے شعر فہم سخن گر نکند مستمع ۔ قوت طبع از متکلم مجو
اور دیکھئے جملہ وعلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل جو عبارت امام ابو حنیفہ فقہ اکبر
میں موجود ہے اس کی شرح میں علامہ موصوف فرماتے ہیں والمعنی انه نزل علیه
بواسطة الحروف المفردات والمرکبات فی الحالات المختلفات وهذا معنی
قوله سبحانه ما یاتیهم من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه وهم
یلعبون ای محدث فی الانزال والا فکلامه النفسی منزه عن الانتقال
یہ کلام بھی بعلی ہذا یہی کہتی ہے کہ حضرت امام کی مراد لفظ منزل سے کلام نفسی ہے

یعنی لفظی اور نزول مذکور بواسطہ حروف مفردہ ومرکبہ متحقق ہوا ہے ورنہ خود کلام نفسی میں انتقال
کہ جو کہ نزول کو لازم ہے ہرگز قبول نہیں کر سکتی اور سب سے بڑھکر یہ بات ہے کہ خود
حضرت امام الائمہ فرماتے ہیں نقر بان القرآن کلام اللہ تعالی وحیه وتنزیله
وصفته لا هو ولا غیره بل هو صفته علی التحقیق اہل فہم تو انشاء اللہ لا هو
لا غیره وصفته علی التحقیق کو دیکھکر ہی یقین کر لینگے کہ جناب امام کلام نفسی فرماتے
ہیں کیونکہ نہ ہم انصاف لفت با تا ثا وغیرہ حروف مفردہ یا مرکبہ کو بنسبت حق تعالی پاک
خداوندی لا غیرہ اور صفات حقیقیہ میں شمار نہیں کریگا اسکے بعد فرماتے ہیں مکتوب فی
المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فی الصدور من غیر حال فیها اس سے معلوم
ہو گیا کہ کلام الہی جسکو صفت حقیقی اور لا غیرہ اور موحی اور منزل کہا تھا وہ مکتوب ومقروء
محفوظ بھی ہے جس سے یہی امر متعین ہوتا ہے کہ یہ اوصاف اسکی ذاتی نہیں بلکہ بواسطہ
الفاظ وحروف ان کی عروض کی نوبت آتی ہے ورنہ اول تو یہ کہنا ہوگا کہ گویا ذات اقدس
حق تعالی شانہ میں بھی مکتوب ومنزل وغیرہ ہونے کی نعوذ باللہ گنجایش ہے دوسرے
مکتوب یعنی نقوش کتابت کو بھی صفت باری اور قدیم وغیرہ سب کچھ کہنا پڑیگا اور لفظ
غیر حال فیها نے تو بالتصریح بتلا دیا کہ حضرت امام کا یہ مطلب ہے کہ معنی نفسی کے مکتوب
ومنزل ہونے سے یہ مطلب ہے کہ معنی مذکور بواسطہ حروف والفاظ مکتوب ومنزل ہوتے
ہیں لیکن چونکہ کلام نفسی کے منزل و مکتوب فی المصاحف کہنے سے اس کے انتقال
وانفکاک کی طرف خیال منجر ہوتا تھا تو اسلئے حضرت امام الائمہ نے اس خلجان کو دفع
کے لئے یہ فرما دیا کہ معانی نفسیہ کے لئے مصاحف والسن وصدور محل وظرف نہیں
تا کہ ان میں موجود ماننے سے معنی نفسیہ کا انتقال وانفکاک لازم آئے اس کے بعد
حضرت امام نے والحروف والحبر والکتاب والکاغذ کلها مخلوقة الخ فرما کر
ان تمام اشیا کے حدوث کی تصریح فرما دی اور اخیر میں جا کر پھر وکلامه مقروء ومکتوب
ومحفوظ من غیر مزایلة عنه فرما کر مضمون سابق کی تائید وتصریح کر دی جلی وجہ سے
صحیح اور متحقق ہو گیا کہ حضرت امام اگرچہ معنی نفسی کو منزل ومکتوب فرماتے ہیں مگر ان کا

مطلب یہ ہے کہ بواسطہ الفاظ وحروف معنی مذکور منزل وغیرہ ہونے میں وہ بھی اس طرح
پر کہ نقوش و الفاظ الموجودۃ فی المصاحف ومقروبالالسن ان پر دال ہیں اور وہ
معنی بجنسہ قائم بذات الباری ہیں مصاحف وصدور والسن میں حلول نہیں کیا اب
باوجود اس قدر تصریحات وتاکیدات کے صاحب عبارہ کا یہ فرمانا کہ جناب امام کے
نزدیک الفاظ قدیم ہیں اور تنزیل ومنزل سے کلام لفظی مراد ہے قصہ تعجب خیز ہے
مگر سابق میں بعض متعصبین نے حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو اس وجہ سے کہ انھوں نے
کلام لفظی کو حادث فرمایا تھا فرقہ معتزلہ میں شمار کیا تھا اور اپنی غلطی یا تعصب سے
یہ سمجھ لیا تھا کہ وہ مثل معتزلہ قرآن کے حدوث کے قایل ہیں حالانکہ حضرت امام اعظم
کی یہ مراد تھی کہ قرآن کلام الٰہی قدیم ہے ہاں الفاظ وحروف والبتہ حادث ہیں سو
اسکے پاداش میں اس زمانہ اخیر کے بعض مہربانوں نے حضرت امام کو بعض حنابلہ
اور حشویہ کا ہمزبان بنادیا ان لوگوں کی تفریط کے مقابلہ میں ان حضرات نے پورا افراط
کردیا اور امر واقعی یہ ہے کہ حضرت امام دونوں سے بری ہیں بلکہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا
وہی مسلک ہے جیسا جملہ اہل سنت بین بین فرماتے ہیں اور حضرت امام نے اس
احتیاط کے لئے اس مضمون کو مکرر سہ کرر بیان فرمادیا ہے تاکہ کوئی ناواقف متعصب
ایک جانب بالکل مائل ہوکر افراط وتفریط میں مبتلا نہ ہوجائے چنانچہ بعد مطالعہ کلام
حضرت امام یہ امر ظاہر ہوتا ہے اسی وجہ سے علامہ بخاری فرماتے ہیں ولعل تکرار
ھذہ المسئلۃ فی تالیف الامام لکمال الاہتمام فی مقام المرام اور جو اسپر بھی
نہ سمجھے تو اسکا کچھ علاج ہی نہیں لفظ منزل ومکتوب کے جو معنے اہل معقول لیتے ہیں
تصریحات علماء بلکہ خود ارشادات حضرت امام کی صریح مخالف ومعارض ہے کما مر
نیز ان صاحبوں کی وجہ سے طول تو ہوا ہی ہے ایک سند صاحب شرح عقاید کی
کلام سے اور نقل کئے دیتا ہوں ومن اقوی شبہ المعتزلۃ انکم متفقون علی
ان القرآن اسم لما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا وھذا یستلزم
کونہ مکتوبا فی المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالاذان وکل ذلک

من سمات الحدوث بالضرورۃ فاشار الی الجواب بقولہ وھو ای القرآن الذی
ھو کلام اللہ تعالی مکتوب فی مصاحفنا ای باشکال الکتابۃ وصور الحروف
الدالۃ علیہ محفوظ فی قلوبنا ای بالالفاظ المخیلۃ مقرو بالسنتنا بحروف
الملفوظۃ المسموعۃ مسموع باذاننا بتلک ایضا غیر حال فیہا ای مع
ذلک لیس حالا فی المصاحف ولا فی القلوب ولا فی الالسنۃ ولا
فی الاذان بل ھو معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالی یلفظ ویسمع
بالنظم الدال علیہ ویحفظ بالنظم المخیل ویکتب بنقوش واشکال موضوعۃ
للحروف الدالۃ علیہ کما یقال النار جوھر محرق یذکر باللفظ
ویکتب بالقلم ولا یلزم منہ کون حقیقۃ النار صوتا وحرفا انتہی
دیکھئے معتزلہ نے جو اہل سنت پر یہ شبہ کیا تھا کہ جب تم قرآن کے مکتوب و
مسموع ومقرو ہونے کے قایل ہو جو کہ علامات حدوث ہیں تو پھر اس کے قدیم
کہنے کے کیا معنے تو اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ ہم کلام اللہ کو مکتوب ومسموع وغیرہ
نقوش والفاظ کی وجہ سے کہتے ہیں نفس کلام کو مکتوب وغیرہ نہیں کہتے اور نہ کلام
اللہ کو ہم مصاحف والسن وغیرہ میں حال کہتے ہیں بلکہ حروف والفاظ وغیرہ کو یہ
دال مانتے ہیں یعنی آثار حدوث کو نقوش والفاظ کے ساتھ مخصوص کہتے ہیں اور امام
جو کہ صفت واجب تعالی ہے وہاں تک ان امور کی بالذات رسائی نہیں جو اس کا
حدوث لازم آئے اور ہم اسی کو قدیم کہتے ہیں اگر علمائے کرام اہل سنت والجماعۃ کا وہ
مسلک ہوتا جسکو صاحبان معقول حق فرمارہے ہیں اور مکتوب اور منزل کے وہ معنے
سمجھتے جو یہ صاحب سمجھ رہے ہیں تو پھر یہ جواب کس طرح بیان فرماتے بلکہ اول
تو اس تفصیل مسئلہ بدیہیہ کا انکار فرماتے کہ کتابت وقرات وغیرہ سمات حدوث
ہیں اور صاف یہ کہتے کہ مکتوب ومحفوظ ہونے سے حدوث لازم نہیں آتا اور جب
اسکا اقرار کرلیتے کہ الفاظ مخیلہ اور منظومہ بلکہ نقوش مکتوبہ کے سب قدیم ہیں بالجملہ
منزل ومکتوب وغیرہ اوصاف سنکر معتزلہ نے تو حدوث قرآن پر دلیل قائم کی تھی

اور فلسفی خیال صاحبوں نے اسکا انکار دیا کہ حروف الفاظ منزلہ الٰہی کو قدیم کہنے
لگے اور سبب خرابی ہر دو فریق کو غلط فہم ایک ہی امر ہوا ہے کیونکہ باتفاق اہل سنت
جب یہ امر مسلم ہے کہ کلام اللہ منزل ہے اور سب جانتے ہیں کہ منزل و تنزیل کلام
نفسی کی صفت نہیں ہو سکتی اگر ہوگی تو الفاظ و حروف کی صفت ہوگی تو اسپر معتزلہ
نے یہ کہا منزل و تنزیل بالبداہۃ حادث ہے جس سے بوجہ اتحاد مسلمہ اہل سنت
کلام الٰہی کا حدوث لازم آئیگا چنانچہ شرح مواقف میں بذیل اعتراضات معتزلہ
موجود ہے السابع انه اعنی القران موصوف بانه منزل و تنزیل وذلک
یوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزیل علی صفاته القدیمة
القائمة بذاته تعالی انتہی اور اس مادہ کے معقولیوں نے یہ کیا کہ بوجہ تقلید
اہل سنت کلام اللہ کے قدیم ہونے کے تو قایل ہی تھے اب منزل کو بھی لامحالہ قدیم
کہنا پڑا اور اپنی خوش فہمی سے منزل سے وہی مراد لے بیٹھے جو معتزلہ خذلہم اللہ نے
سمجھا تھا جس کی وجہ سے دونوں فریق موافقت اہل سنت سے محروم رہے کیونکہ حضرات
اہل سنت اگرچہ کلام الٰہی کو منزل اور قدیم فرماتے ہیں مگر یہاں منزل سے معنے نفسی انکی
مراد ہے سو اس امر سے تو فریق ثانی کی تغلیط ہوگئی کیونکہ ان کا مطلب یعنی قدم الفاظ
اس امر سے جب ثابت ہوتا جب منزل سے الفاظ منزلہ مراد ہوتے اور ساتھ ہی ہیں یہ
فرما دیا کہ کلام اللہ کو منزل حروف و الفاظ کی وجہ سے کہتے ہیں جو کہ اسپر دال ہیں اس شق
سے رائے معتزلہ کا ابطال ہو گیا اسلئے کہ انزال و تنزیل سے اگر حدوث ثابت ہوتا ہے
تو اسکا حدوث ثابت ہوتا ہے جو کہ منزل بالذات ہوا اور جس شئے کو اس کے دال کے منزل
ہونے کی وجہ سے منزل کہا جاوے اور وہ شئے اس دال میں حلول کئے ہوئے بھی
نہ ہو تو اسکا حدوث کیونکر لازم آسکتا ہے اہل علم سے یہ امر سخت نازیبا ہے کہ اپنے
خیال کی تقلید سے اقوال و تصریحات علماء دین کو اعتقادی جیسے امور میں پس پشت ڈالدیا
جائے اور خلاف عقل و نقل سے پرہیز نہ کیا جائے بلکہ ایسے خیالات کے اعتماد پر اقوال
ائمہ دین و تصریحات علماء راسخین کو اوہن من نسج العنکبوت سمجھا جائے۔ بالجملہ جب

تصریحات ائمہ سے یہ امر محقق ہوگیا کہ کتب معتبرہ میں مصرح و منزل سے ان عبارات میں
معنی نفسی مقصود ہیں کلام لفظی ہرگز مراد نہیں ہو سکتی جیسا کہ مولف عجالہ نے بہ تکلف
تدبر سمجھ لیا تو اب موافق مذکور کا فقط وہ استدلال ہی باطل نہ ہوگا جو کہ انہوں نے الفاظ
منزل کی وجہ سے بیان کیا تھا بلکہ بعض عبارات آئندہ میں بھی اس امر کے ثبوت لکھے
سے امر حق منکشف ہو جائیگا اور اہل معقول کی غلط روش خوب ظاہر ہو جائیگی اللہ الموفق
نہیں جو ہم نے حضرت کے قول امام اعظم اور چند عبارات معتبرہ سے اس قصہ کو مدلل کر دیا
تاکہ استدلالات آئندہ میں بھی نافع ہو اسکے بعد ہم اس عبارت قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ
کی کیفیت عرض کرتے ہیں جو کہ در بارہ ثبوت قدم کلام لفظی ہر دو ماہران معقول کے
نزدیک نتیجہ گاہ ہے بحث اور استدلال بے کلفت ہے اور جسکے مجموعے پر ارشادات
اکابر اہل سنت کی بھی شوق نہیں اور ارشاد میر سید شریف اور مولانا بحر العلوم رحمۃ اللہ
علیہما کی تشریح بھی اسی کی ذیل میں عرض کرونگا جن کی کلام صاحبان معقول نے قاضی
صاحب ممدوح کی تائید کے لئے پیش کی ہے اس لئے عرض ہے کہ میر صاحب نے
شرح مواقف میں نقل کیا ہے واعلم ان للمصنف مقالة مفردة فی تحقیق کلام
الله تعالی علی وفق ما اشار الیه فی خطبة الکتاب ومحصولها ان لفظ المعنی
یطلق تارة علی مدلول اللفظ واخری علی الامر القائم بالغیر فالشیخ الاشعری
لما قال الکلام هو المعنی النفسی فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ
وحده وهو القدیم عنده واما العبارات فانما تسمی کلاما مجازا
لدلالتها علی ما هو کلام حقیقی حتی صرحوا بان الالفاظ حادثة علی
مذهبه ایضا لکنها لیست کلامه حقیقة وهذا الذی فهموه من
کلام الشیخ له لوازم کثیرة فاسدة کعدم اکفار من انکر کلامیة ما بین
دفتی المصاحف مع انه علم من الدین ضرورة کونه کلام الله تعالی
حقیقة وکعدم المعارضة والتحدی بکلام الله الحقیقی وکعدم
کون المقرو والمحفوظ کلامه حقیقة الی غیر ذلک مما لا یخفی علی المتفطن

فی الاحکام الدینیة فوجب حمل کلام الشیخ علی انه اراد به المعنی الثانی
فیکون الکلام النفسی عنده شاملا للفظ والمعنی جمیعًا قائما بذات الله تعالیٰ
وهو مکتوب فی المصاحف مقروءٌ بالالسن محفوظ فی الصدور وهو
غیر الکتابة والقراءة والحفظ الحادثة ومایقال من ان الحروف والالفاظ
مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب بسبب عدم مساعدة الالة
فالتلفظ حادث والادلة الدالة علی الحدوث یجب حملها علی حدوثه
دون حدوث الملفوظ جمعًا بین الادلة وهذا الذی ذکرناه وان کان
مخالفا لما علیه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقیقته تم
کلامه وهذا المحمل لکلام الشیخ مما اختاره الشیخ محمد بن عبدالکریم
الشهرستانی فی کتابه المسمی بنهایة الاقدام ولا شبهة فی انه اقرب
الی الاحکام الظاهرة المنسوبة الی قواعد الملة انتهی قاضی عضد کی عبارت
کا ماحصل یہ ہے کہ لفظ معنی کبھی الفاظ کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے
مدلول لفظ مراد ہوتا ہے خود لفظ مراد نہیں ہوتا اور کبھی لفظ معنی سے امر قایم بالغیر مراد
ہوتا ہے اور اس وقت عین کے مقابل سمجھا جاتا ہے سو شیخ اشعری نے جب یہ
فرمایا کہ کلام سے معنے نفسی مراد ہیں تو ان کے اصحاب نے یہ سمجھا کہ معنی سے حضرت
شیخ کی مراد مدلول لفظ ہے اور فقط معنی ہی قدیم ہیں الفاظ قدیم نہیں بلکہ الفاظ و
عبارات کو فقط اس وجہ سے کہ وہ کلام حقیقی یعنی مدلول نفسی پر دال ہیں مجازًا کلام الٰہی
کہتے ہیں اور یہاں تک نوبت پہنچی کہ اصحاب شیخ نے بالتصریح یہ کہدیا کہ شیخ کے
نزدیک بھی الفاظ حادث ہیں یعنی معتزلہ جس طرح پر الفاظ قرانی کو حادث کہ رہے
ہیں اسی طرح پر حضرت شیخ بھی ان کو حادث خیال کرتے ہیں لیکن الفاظ جو کہ حقیقت
میں کلام الٰہی نہیں اس سے ان کے حدوث میں کچھ دقت بھی نہیں مگر ظاہر ہے
کہ اس صورت میں اور بہت سی خرابیاں سر دھرنی پڑیں گی کیونکہ جب حضرت شیخ
کا دربارہ الفاظ قرانی یہی مسلک مانا گیا جو کہ معتزلہ کا تھا تو اب اگر کوئی [illegible] قرآن مجید

مکتوب فی المصاحف کے کلام الٰہی ہونے کا انکار کریگا تو بھی اس کی تکفیر نہ ہو سکے گی
حالانکہ اسکا یقینا کلام الٰہی ہونا ضروریات دین سے ہے علی ہذا القیاس اس صورت
میں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ تحدی بطور مقابلہ جس امر کا تماثل طلب کیا گیا ہے وہ حقیقت
میں کلام الٰہی نہیں اور جسکو قاری تلاوت کرتے ہیں اور جو ان کے سینے میں محفوظ ہو
وہ بھی حقیقت میں کلام اللہ نہیں بالجملہ جو کچھ اعتراضات اس بارہ میں معتزلہ پر وارد
کیے گئے تھے اور جو کچھ وارد ہو سکتے ہیں وہ کل خرابیاں اس وقت حضرت شیخ کے ذمہ
پڑ جاویں گی چنانچہ ظاہر ہے تو اب قاضی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی یہ راے ہے کہ کلام شیخ
کو اس محمل پر حمل کرنا ہرگز نہ چاہیے بلکہ بالضرور لفظ معنی کو جو کہ حضرت شیخ کی کلام میں واقع
ہے معنی عین کے مقابلہ میں رکھیے کیونکہ یہ ساری خرابی معنی کو مقابل لفظ سمجھنے یعنی معنی اول
سے پیدا ہوتی ہے سو اس ضرورت سے جب لفظ معنی کو معنی ثانی پر حمل کیا تو اب
شیخ کے نزدیک کلام نفسی قایم بذات الباری لفظ و معنی دونوں کو شامل ہو گئے جو کہ
مکتوب فی المصاحف اور مقروّ بالالسن اور محفوظ فی الصدور ہے اور کتابت اور قراءت
و حفظ حادث کے مغائر ہے باقی یہ خلجان کہ چونکہ کلام میں حروف و الفاظ مترتب و
متعاقب یعنی مقدم و موخر ہوتے ہیں اسلئے قدیم کیونکر ہو سکتے ہیں تو اسکا جواب یہ ہے
کہ آلہ تکلم یعنے لسان کے قاصر ہونے کی وجہ سے ترتیب مذکور پیدا ہو گئی ہے اصل میں
ترتیب نہیں اسلئے تلفظ کو حادث کہیں گے اور جو دلایل حدوث کلام پر دال ہونگے خواہ عقلیہ
ہوں یا نقلیہ ان سب کو تلفظ مذکور کے حدوث پر محمول کرینگے ملفوظ کے حدوث پر
محمول نہ ہونگے اور یہ ہماری توجیہ اگرچہ مسلک متاخرین کے مخالف ہے مگر تامل کرنے
کے بعد اسکا حق ہونا معلوم ہوتا ہے اسکے بعد علامہ شریف فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ
کی کلام کا محمل جو قاضی صاحب نے بیان کیا ہے اصل میں اس محمل کو محمد بن عبدالکریم
شہرستانی نے اپنی کتاب نہایۃ الاقدام میں اختیار فرمایا ہے۔ اور اس میں کچھ شک
نہیں کہ یہ محمل احکام ظاہریہ شرعیہ کے بہت موافق و مناسب ہے انتہی اس عبارت کے
نقل کرنے سے ظاہر ہے کہ ہر دو عبارت کا یہی مطلب ہے کہ قاضی صاحب کی راے

کے موافق حضرت شیخ کا یہ مذہب ہے کہ الفاظ و معنی دونوں قدیم ہیں یہ نہیں کہ فقط
معنی قدیم ہوں اور الفاظ حادث اور یہی اہل معقول کا مطلوب تھا اب ہماری عرض سن
لیجئے اور توجہ فرمائیے اگر ماہران معقول کے مقابلہ میں ہم بھی انھیں کی چال اختیار
کرتے ہیں تو ہم کو بس اسی قدر کہہ دینا جواب کے لئے بشرط انصاف کافی ہے کہ
جب ہم اپنا مدعا ارشادات سلف و خلف سے ثابت و محقق کر چکے ہیں کہ ارشاد جناب
امام اعظم ہمارے موافق اور مذہب حضرت امام ابو منصور ماتریدی و حضرت امام اشعری
حسب تصریحات متعددہ ہمارے موید و تصریحات حضرت قیوم ربانی ہمارے مدعا
کی مصدق جن کے علاوہ دیگر کمالات عالیہ کی تحقیقات علم کلام کی کیفیت اجمالی بھی
کو خود ریب تم فرماتے ہیں۔ "در این فقیر را در توسط احوال حضرت پیغمبر علیہ و علی آلہ الصلوۃ
والتسلیمات در واقعہ فرمودہ بودند کہ تو از مجتہدان علم کلامی ازاں وقت در ہر مسئلہ از مسائل
کلامیہ این فقیر را رائے خاص است و علم مخصوص و در اکثر مسائل خلافیہ کہ ماتریدیہ و اشاعرہ
در انجا متنازع اند در ابتدائے نظر حق را در آن مسئلہ حقیقت بجانب اشاعرہ مفہوم مے گردد و
چوں بنور فراست حدت نظر نمودہ مے آید واضح مے گردد کہ حق بجانب ماتریدیہ است
و در جمیع مسائل خلافیہ کلامیہ رائے این فقیر موافق رائے علماء ماتریدیہ است الی آخر مقالات
الشریفہ علیٰ ہذا القیاس مقالات حضرت خاتم ولایات محمدیہ ہمارے معاون اور
اقوال اکابر ماتریدیہ و اشعریہ ہماری عرض کے مطابق کہ ماحتر مفصلا تو اب بالفرض اگر
دو چار کی رائے اس کے مخالف بھی ہو تو بروئے انصاف و حسب مسلک ہر دو مولف
ہمارا کوئی نقصان نہیں کیونکہ جب مولف اول و ثانی نے دو چار عبارت کی وجہ سے
تمام متقدمین و متاخرین کے ارشادات کو ایسا نظر انداز فرمایا کہ اصلا قابل التفات نہ سمجھا
یہاں تک کہ ان اکابر کے ارشاد کی کوئی توجیہ یا کسی قسم کی تاویل تک نہیں فرمائی
بلکہ کہا تو یہ کہا کہ حدوث الفاظ مذہب متاخرین اشاعرہ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ
کسی امر کے متروک و مرجوح ہونے کے لئے شاید یہی دلیل کافی ہے کہ متاخرین
اشاعرہ اس کے قائل ہوں حالانکہ متاخرین اشاعرہ بھی حدوث مذکور کے قائل نہیں

بلکہ خود امام اشعری و امام ماتریدی اور ان کے سلف و خلف سے بکثرت حدوث
الفاظ کی تصریحات موجود ہیں چنانچہ ایک جا مستند بہا احقر عرض کر چکا ہے اور اس کے
علاوہ بھی بکثرت موجود ہیں سو جب دو چار عبارتوں کی وجہ سے کہ جن میں سے بعض کی
کیفیت تو معلوم ہو چکی ہے اور باقی کی حالت بھی انشاء اللہ عنقریب منکشف ہوا
چاہتی ہے ان صاحبوں نے ان تعدد تصریحات کثیرہ اکابر کو پس پشت ڈالدیا تو
اب اگر ہم ان ارشادات غیر عدیدہ کی وجہ سے چند روایات معدودہ کو لائق اعتبار
نہ سمجھیں تو فرمائیے کیا بیجا ہے البتہ جب مجتہدین معقول اپنی قوت اجتہادیہ سے
ان روایات قلیلہ کی تقویت و رجحان کسی دلیل قابل قبول سے ثابت فرماوینگے
اس وقت بروئے انصاف اس کی جوابدہی ہمارے ذمہ ہونی چاہئے ولا فلا
علاوہ ازیں عبارت منقولہ قاضی صاحب سے ظاہر ہوتا ہے کہ انھوں نے اور علامہ
شہرستانی نے صرف بعض خرابیوں سے بچنے کے لئے حضرت شیخ اشعری کی
کلام کا محمل جس کو ہر دو فاضل اپنے مفید مدعا سمجھے ہیں فقط اپنی رائے سے
اختیار فرمایا ہے حالانکہ بہت سے علماء اشاعرہ نے کلام شیخ کو اول محمل پر محمول فرما کر
ان خدشات کو دوسری طور پر منع فرما دیا ہے کما سیاتی تو اب اگر کلام قاضی عضد
رحمۃ اللہ علیہ کو کلام جمہور کے معارض مانا جاوے جیسا کہ ظاہر الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے
اور فضلاء معقول بھی اس تعارض پر جمے ہوئے ہیں تو پھر کوئی صاحب انصاف یہ نہیں
کہہ سکتا کہ ایک یا دو صاحبوں کی رائے کی وجہ سے بلا ضرورت جملہ تصریحات نقلیات
اکابر کی تغلیط کی جائے تمام رسائل علم کلام کو دیکھ لیجئے جو کوئی مسئلہ کلام میں مذاہب
نقل کرتا ہے امام اشعری کا مذہب یہی نقل کرتا ہے کہ ان کے نزدیک صفت
باری تعالیٰ معنی نفسی ہیں اور حروف و الفاظ اس پر دال اور مخلوق ہیں چنانچہ عبارت
سابقہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ خود قاضی صاحب اور شہرستانی رحمۃ اللہ علیہما نے
بھی امام اشعری کا مذہب نقل فرمایا ہے تو اس میں جمہور اشاعرہ کے موافق کہا ہے کلام
نفسی قرار پاتا ہے کہ جن کی رائے حسب مسلک مولف تنزیہہ و مولف عجالہ خود انھیں کی

نقل کے مخالف ہو اُن کی رائے محض سے جملہ اکابر محققین کی نقلیات وعقلیات کو
ہباءً منثورا کر دیا جائے سو اب مقتضائے عقل حق پسند یہی ہے کہ در صورت تسلیم تعارض
فی محل شہرستانی کی رائے بمقابلہ نقول مزبورہ کثیرہ مرجوح سمجھی جائے البتہ اگر کوئی صورت
تطبیق وموافقت کی پیدا ہو جائے تو سبحان اللہ مگر اسکو کیا کیجیے کہ ارباب معقول کے
یہاں یہ باب ہی گم ہے چنانچہ سابق بھی اسکا مکرر تجربہ ہو چکا ہے لیکن اس ہیچمدان
کا ارادہ ہے کہ آگے چل کر بتائید الٰہی ہم اس مرحلہ کو بھی طے کرینگے بلکہ خود ہر دو محل
کی عبارات منقولہ سے انشاء اللہ تطبیق معلوم ثابت کر دینگے بالجملہ حسب تقریر
سابق اول تو شیخ شہرستانی کی رائے قابل تسلیم نہیں اور اگر بجملہ امور سابقہ سے قطع
نظر کرنے کے بعد ہم رائے مذکور کی صحت کو تسلیم بھی کر لیں تو ہم اسکو قول جمہور اور
نقلیات مشہورہ کے معارض نہیں کہتے ثبوت تعارض جس پر اہل معقول کا مدعا موقوف
ہو رہا ہے بروئے انصاف اُن کے ذمہ ہے سو کلام قاضی عضد میں کل دو کلمے
ایسے ہیں کہ جن سے صراحۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ رائے قاضی صاحب اور اقوال جمہور اشاعرہ
میں تناقض ہے اول تو الفاظ کو قائم بذات اللہ تعالیٰ فرمانا دوسرے دونوں جگہ
الملفوظ لکہکر قدم ثابت کرنا ان دونو کلموں سے الفاظ کا غیر مخلوق ہونا ثابت ہوتا ہے
جو کہ اقوال جمہور متاخرین کے صریح مباین ہے مگر جملہ اولی یعنی قایم بذات اللہ تعالیٰ
کی نسبت تو یہ عرض ہے کہ حسب اصطلاح اہل معقول ذاتی کا اطلاق کبھی تو خاص اسی
پر کیا جاتا ہے جو چیز کہ داخل ذات وجزو ذات ہو اور کبھی اس کے معنے میں تعمیم کر لیتے
ہیں اور جو چیز کہ ذات سے مغایر نہ ہو خواہ داخل ہو یا نہ ہو سب کے اوپر ذاتی کا اطلاق
ان معنی کے لحاظ سے صحیح سمجھا جاتا ہے تو جیسے اہل معقول ذاتی کے معنی کبھی داخل
فی الذات کے لیتے ہیں اور کبھی اُس سے غیر خارج عن الذات مراد لیتے ہیں اسی طرح
قایم بذات فلان کے بھی دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ کہ خاص اُس کی ذات کے ساتھ
قایم ہو دوسرے یہ کہ کسی دوسری ذات کے ساتھ جو اس سے مغایر ہے قایم نہ ہو تو جیسے
ذاتی میں حسب تصریحات اہل معقول اول میں دخول فی الذات ملحوظ تھا اور معنی ثانی میں

عدم خروج عن الذات اسی طرح قایم بذات فلان میں خیال فرما لیجیے کہ معنی اول میں تو
ثبوت قیام بالذات مقصود ہے اور معنی ثانی میں سلب قیام عن ذات اُخرے
مطلوب ہے ہر چند اہل انصاف کو اس عرض کے قبول فرمانے میں کسی حوالہ اور سند
کی ضرورت نہیں مگر بنظر احتیاط سند بھی عرض کئے دیتا ہوں عامہ کتب کلامیہ میں تو
مرقوم ہے کہ معتزلہ واجب تعالیٰ کے متکلم ہونے کے یہ توجیہ کرتے ہیں و
معنے تکلم الباری به خلقه فی جسم ما یعنی معتزلہ جو بجز ذات واجب تعالیٰ
کو متصف بصفت کلام نہیں کہتے اسلئے تکلم باری جل مجدہ کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ
اسکے متکلم ہونے کے یہ معنی ہیں کہ جس محل اور جسم میں چاہتا ہے کلام کو پیدا فرما دیتا
ہے اور اسکو متکلم بنا دیتا ہے سو علمائے اہل سنت اُن کے ابطال کے لیے ان
المتکلم من قام به الکلام لا من اوجد الکلام تحریر فرماتے ہیں یعنی معتزلہ
جو متکلم سے خالق اور موجد کلام مراد لیتے ہیں باطل غلط اور بے اصل ہے کیونکہ متکلم وہی
ہوتا ہے جسکے ساتھ کلام قایم ہو اس پر معتزلہ کی جانب سے چند اعتراض وارد کئے ہیں
منجملہ اُن کے ایک اعتراض یہ بھی ہے ولو سلم فانما یقوم بلسانه لا بذاته
یعنے اگر متکلم حسب بیان اہل سنت حقیقت میں وہی ہے کہ جس کی ذات کے ساتھ
کلام قایم ہو تو آپ کسی متکلم کو کلام لفظی کا حقیقۃً متکلم کہنا درست نہ ہوگا کیونکہ بہت سے
بہت اگر کلام لفظی کو قایم کہا جائے گا تو قایم بلسان المتکلم کہا جائیگا قایم بذات المتکلم
کسی طرح نہیں کہہ سکتے اس سے اہل فہم معلوم کر لینگے کہ معتزلہ کا یہ اعتراض اسی معنی پر
مبنی ہے جو اہل معقول نے کلام قاضی صاحب میں قایم بذات اللہ تعالیٰ کے سمجھے
تھے سو اس کا جواب شارح مقاصد نے یہ دیا ہے واجیب بان کون المتکلم
من قام به الکلام ثابت عرفا ولغۃً خلاصہ جواب یہ ہے کہ گو حقیقت میں کلام
لفظی کسی متکلم کی ذات کیساتھ قایم نہیں اور اس وجہ سے بطور حقیقت کلام لفظی کو قایم
بذات المتکلم کہنا درست نہ سہی مگر عرفا اور لغۃً متکلم کے ساتھ کلام لفظی کا قایم ہونا ثابت
اور مسلم ہے اور اسکی بنا اُسی امر پر ہے جو ہم اوپر عرض کر آیا ہے سو اہل فہم وانصاف تو

ارشاد اس حضرات علماء کے ان معنی المتکلم من قام به الکلام کے فرمانے ہی
سے سمجھ جاینگے کہ قیام کے معنوں میں توسع ہے اور صاحب شرح مقاصد کی اس
تصریح سے تو یہ مضمون خوب ہی ظاہر ہو گیا علاوہ ازیں صفات حقیقیہ ذاتیہ واجب تعالی
کو تمام علماء قایم بذات الباری فرماتے ہیں حالانکہ قیام کے اعتبار اور ظاہر معنی جو کہ حیز
پر دال ہیں وہاں مفقود ہیں اسی وجہ سے بعض علماء کلام نے لا یجوز ان یقال ان
صفاته تقوم بذاته ولکن نقول انه موصوف بصفاته فرمایا ہے پھر
ایسے لفظ محتمل المعانی کی وجہ سے اپنے ثبوت مدعا کے لئے امید باندھنی اور تمام
علماء کے ارشادات و تصریحات کو باطل سمجھنا کسی عقل و دیانت کی بات ہے بالجملہ
جب بشہادۂ عقل و نقل قایم ہونے کے معنوں میں توسع ثابت ہو گیا تو اب تامل کیا ہو
سکتا ہے کہ کلام قاضی صاحب میں قایم بذات اللہ تعالی بمعنی الاعم ماخوذ
ہے یعنے جس معنی کے لحاظ سے علماء متکلمین ہر ایک کلام لفظی کو اس کے مولف کے
ساتھ قایم فرماتے ہیں اسی لحاظ سے قاضی صاحب قران لفظی کو واجب تعالی کے
ساتھ قایم کہتے ہیں تاکہ مذہب معتزلہ اور مذہب اشعری میں فرق ظاہر ہو جاوے معتزلہ
چونکہ متکلم کے معنے خالق کلام کہتے ہیں اسلئے بظاہر ان کے مذہب کے موافق کلام
الٰہی و کلام غیر میں کچھ فرق معلوم نہیں ہوتا کیونکہ جملہ کلام لفظی مخلوق باریتعالی ہیں اور
معتزلہ کے نزدیک اگر جملہ کلاموں کا مخلوق باری ہونا محل تامل ہو تو ہوتا ہم بہت سے
ایسے کلام تو ضرور ہیں جو ان کے نزدیک بھی بلا تامل مخلوق باری ہیں اور پھر ان کو کلام باری
کوئی نہیں کہہ سکتا اس صورت میں کلام باری کہنا پڑیگا کما لا یخفی علی اللبیب
گو ان کی طرف سے بھی تاویل ممکن ہو مگر ظاہر کے موافق بے شک محل اعتراض ہے
اور جب کسی کلام لفظی کو قایم بذات اللہ تعالی بمعنی تالیف واجب تعالی کہا جائے تو
اب اعتراض مذکور کا احتمال بھی نہ رہا اور قاضی صاحب کا مطلب یہ نہیں کہ الفاظ
کا قدیم ہونا ثابت ہو جائے بلکہ حضرت امام اشعری اور معتزلہ میں افتراق کرنا منظور ہے
جب انکی کلام مزوال ہے سو وہ بحمد اللہ اب بھی حاصل ہو گیا پھر اپنے معنے لینے کیا [illegible]

ہیں کہ جس کی وجہ سے کلام قاضی عضد جملہ علماء محققین کے مناقض ہو جانے بلکہ خود
انہیں کی تصریحات کثیرہ کے مخالف سمجھی جاوے جب یہ معلوم ہو چکا کہ جملہ قائم بذات
اللہ تعالی ہمارے مدعا اور علماء کے ارشاد کے مخالف نہیں تو قاضی صاحب کی دوسری
جملہ کی کیفیت سنئے یہ ہیچمدان مقدمہ کتاب میں بذریعہ نقل عرض کر چکا ہے کہ لفظ قدیم
تین معنوں میں مستعمل ہے ذاتی و زمانی و اضافی اور یہی حال حادث کا ہے تو اب
قاضی صاحب کے دونوں حدوث الملفوظ فرمانے سے یہ تو معلوم ہو گیا کہ ملفوظ
حادث نہیں مگر یہ معلوم نہوا کہ اقسام سابقہ میں سے کون سے حدوث کی نفی فرماتے
ہیں سو اول تو ہم کہتے ہیں کہ بشہادۂ عقل و نقل قاضی صاحب کی کلام میں معنی ثالث
مراد ہیں علاوہ ازیں کوئی شے فی نفسہ اگرچہ حادث ہو مگر کبھی اسکی اصل کی وجہ سے
اسکو قدیم کہدیتے ہیں چنانچہ صفات فعلیہ اضافیہ کو ماتریدیہ قدیم فرماتے ہیں اور محققین
اسکے بارے میں یہی فرماتے ہیں کہ باعتبار مبدء و منشاء ان کو قدیم کہا جاتا ہے چنانچہ
مقدمہ کتاب میں معروض ہو چکا تو جب لفظ قدیم میں یہ چند احتمال موجود ہیں تو قاضی
صاحب احتمال مفید کو معین نفرماویں اس وقت تک یہ ارشاد ان کے
نے کار آمد نہو سکیگا بلکہ ہم بالبداہۃ دیکھتے ہیں کہ تصریحات کا [illegible] ارشادات قاضی صاحب
احتمال غیر مفید کو ترجیح دیتے ہیں اور جب التماس سابق قاضی صاحب کی غرض کو دیکھئے
تو فقط فیما بین مذہب شیخ و مذہب معتزلہ افتراق ثابت کرو نیا ہی منظور ہے جو کہ اس
نے اضافی سے بھی حاصل ہو سکتی ہے بثبات قدم الفاظ ان کی غرض ہرگز نہیں اس صورت
میں حاصل کلام یہ ہوگا کہ قران لفظی وہ ہے کہ جو بلا واسطہ کسی کے ایجاد واجب تعالے
سے موجود ہوا ہو اور صورت تالیفیہ بلا واسطہ اس نے عطا فرمائی ہو خواہ لوح محفوظ پر مرقوم ہو
خواہ لسان ملک و لسان نبی و لسان دیگر اشخاص سے مقرو متلو ہونے کی نوبت آئی ہو
بخلاف معتزلہ کے ان کی تقریر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام الٰہی کی بس یہی حقیقت ہے
کہ کسی محل میں اسکو موجود و مخلوق فرما دیا جائے خواہ وہ لغات بشری ہی میں داخل ہو اور شیخ
اشعری رحمۃ اللہ علیہ اس کا معنی اصل تالیف کو فرماتے ہیں جو حق تعالی نے کتابت ذاتا و

مذکورہ سے پہلے محقق فرمائی اور وہ تالیف ان جملہ امور سے مقدم اور قدیم اضافی ہے
چنانچہ علامہ شوشی بھی فرماتے ہیں وجوابہما انہ لانزاع فی اطلاق اسم القرآن
وکلام اللہ تعالی بطریق الاشتراک علی ہذا المولف الحادث وھو
المتعارف عند العامۃ والقراء والاصولیین والفقہاء والیہ یرجع الخواص
التی ھی من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق ہذین
اللفظین علیہ لیس لمجرد انہ دال علی کلامہ القدیم حتی لو کان
مخترع ہذہ الالفاظ غیر اللہ تعالی لکان ہذا الاطلاق بحالہ بل
لان لہ اختصاصا آخر بہ تعالی وھو انہ اخترعہ الخ اور یہ مضمون علامہ
موصوف معتزلہ کے جواب اور مقابلہ میں فرما رہے ہیں تو اب اس توجیہ کے
مطابق کلام قاضی عضد ارشاد جمہور کے بھی مخالف نہ ہوئی اور قدم الفاظ بھی ثابت
نہ ہوا اور اگر کوئی صاحب قائم بذات اللہ تعالی اور نفی حدوث ملفوظ کے اس
محمل پر محمول فرمانے کو خلاف متبادر رکھ کر ہماری عرض کو باطل کرنا چاہیں تو اول
تو معنی معروضہ احقر کلام علماء میں مستعمل ہیں اور اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال
قضیہ مسلمہ ہے علاوہ ازیں وہ تصریحات اکابر اور بداہۃ عقل کہ جس کی مخالفت کی وجہ سے
قول قاضی صاحب کو غیر مقبول کہا جائے تو انصاف کے خلاف نہیں کیا اُنکی وجہ سے
قاضی صاحب کے ارشاد کی تاویل بھی ممکن نہیں نصوص شرعیہ اور تصریحات اکابر میں
بوجہ قرائن صارفہ برابر تاویل شائع ہے کلام قاضی صاحب میں اس قدر دلایل کی وجہ سے
بھی کوئی تاویل کا نام نہ لے سکے عجیب قصہ ہے البتہ اسپر کوئی صاحب یہ فرماویں
تو عجب نہیں کہ جب خلاف قاضی صاحب فقط یہ ہوا کہ مذہب امام اشعری اور مذہب
معتزلہ میں تفریق ہو جانی چاہئے یہ مطلب نہیں کہ الفاظ کو قدیم اور غیر حادث فرماتے
ہیں تو پھر اس اعتراض کے پیش کرنے کی کیا صورت ہوگی جس کی بابت قاضی صاحب
وما یقال من ان الحروف والالفاظ مترتبۃ متعاقبۃ فرما رہے ہیں کیونکہ جب
قاضی صاحب حسب توجیہ مذکورہ مطلب حقیقت الفاظ کو قدیم ہی نہیں فرماتے

اعتراض مذکور ان کے ارشاد پر کس طرح وارد ہو سکتا ہے کیونکہ ترتب و تعاقب
منافی ہے تو قدم حقیقی کے منافی ہے جب اُن کی یہ مراد ہی نہیں تو اعتراض کو
کا احتمال بھی نہیں جو اسکا جواب دینا پڑے تو اسکا جواب یہ ہے کہ قاضی صاحب
ہماری عرض کے موافق گو الفاظ کو حقیقۃ قدیم نہ فرماویں مگر قدیم اضافی فرماتے ہیں تو
کوئی تامل نہیں تو اب یہ اعتراض بیشک ہوگا کہ جب صوت کیفیت قایم بالہوا کا
نام اور الفاظ و حروف کی حقیقت کیفیت قایمہ بالصوت کو بتلاتے ہیں اور انکا
متجدد اور غیر مستقر ہونا مسلم ہے اور ترتب و تعاقب فی الوجود ان کے لئے لازم
تو اب ان کو قدیم و قایم کہنا حقیقی نہ سہی اضافی ہی سہی کیونکر درست ہو سکتا ہے
اسلئے کہ امکان تحقق علی وجہ الاجتماع اور امکان بقا قدم اضافی کے لئے
بھی ضروری الثبوت ہے جو ترتب و تعاقب مذکور کے صریح منافی ہے اس امر
قاضی صاحب نے ملفظ کو حادث اور ملفوظ کو غیر حادث فرما کر اس اعتراض کو رفع
فرما دیا باقی رہا یہ امر کہ ملفظ و ملفوظ سے حقیقت میں قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ کی کیا
مراد ہے آگے چل کر انشاء اللہ معلوم ہو جاویگا اس وقت تک تو ہم جو کچھ عرض کر
رہے ہیں مدعیان منقول کے مسلک کے موافق عرض کر رہے ہیں جو معنی یہ صاحب
ملفظ و ملفوظ کے اپنے سفینہ سمجھ رہے ہیں وہی معنی انشاء اللہ بے تکلف ہماری
توجیہ میں بنجائیں گے اسکا لحاظ ہے کہ ہماری توجیہ پر کوئی ایسا اشکال پیش نظر ہوئیں
جو ان کے استدلال کو بھی مضر ہو احقر کی اس تمام خامہ فرسائی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر دو
فاضل نے جو اپنے استدلال میں کلام قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ پیش کی تھی اس کے
دو جواب ہیں اول یہ کہ تمام تصریحات اکابر کے خلاف اس لئے وہ صورت تعارض
جمہور کا قول راجح ہونا چاہئے بالخصوص اس وجہ سے کہ قاضی صاحب بعض ایسے
منازع کی وجہ سے کہ جنکا حصول دوسرے طریقہ سے بھی ہو سکتا ہے جو کچھ فرما رہے ہیں
محض اپنی رائے سے فرما رہے ہیں دوسرے یہ کہ قاضی صاحب کا ارشاد قابل
تاویل ہے جس کی وجہ سے ان کی کلام تصریحات جمہور کے مخالف بھی نہیں رہی

اور ان کا مطلب یعنی تفرقہ مابین مذہب اشاعرہ و معتزلہ بھی حاصل ہو جاتا ہے پھر
اسپر بھی کلام قاضی صاحب کو ایسے محمل پر حمل کرنا جو عقلیات و نقلیات کے صریح
مخالف ہو اور کلام جمہور کے معارض کہنا اور سب پر اُس کو بلا دلیل ترجیح دینا کسی طرح
قابل تسلیم نہیں تو جب علماء معقول ان دونوں مرحلوں کو طے فرمالیں گے اُس وقت
اُن کا استدلال درست ہوگا اور ہمارے ذمہ بشرط انصاف جواب دہی لازم ہوگی ورنہ
اس سے پہلے اُن کا استدلال ناتمام اور غیر قابل الجواب ہے اور ہم کو کسی جواب
تحقیقی کی ضرورت نہیں مگر چونکہ ہم کو فقط ان پر اعتراض کرنا اور ٹلانا منظور نہیں بلکہ
اظہار حق اور اہل معقول کو ایک بھاری غلطی سے بچانا مقصود ہے اسلئے حسب ضرورت
اس امر کی تحقیق بھی عرض کئے دیتا ہوں اس لئے اول یہ امر ضروری ہے کہ علماء
اعلام کی کلام کو دیکھا جائے کہ اونھوں نے قاضی صاحب کی عبارت مذکور کے
کیا معنے سمجھے اور اس کی تصدیق فرمائی یا تکذیب سو علماء معتبرین مشہورین
کی کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض نے کلام قاضی صاحب کو ظاہر کی موافق
رکھکر اس کی تکذیب کی ہے اور بعض نے ان کی کلام کے معنے محمل صحیح نکالکر
اس کی تصدیق فرمائی ہے اور یہی امر بچند وجوہ اقرب الی التحقیق معلوم ہوتا ہے
مگر بصورت ثالث جو ہمارے زمانہ کے اہل معقول نے ایجاد فرمائی ہے کہ قاضی عضد
کی کلام کو ظاہر پر محمول فرما کر اور جمہور کے اقوال کے معارض مان کر بلا دلیل معتبر اسیکو
ترجیح اور اسی کی تصدیق کی جاتی ہے انشاء اللہ تعالی علماء معتبرین میں سے کسی نے
نہ کیا ہوگا اگر کسی عالم معتبر کے ارشاد کو بوجہ قلت تدبر یا شدت تعصب کوئی صاحب
امر ثالث پر چسپاں سمجھ جائیں تو اسکا کوئی علاج نہیں چنانچہ فاضل کانپوری اور پرفیسر
لاہوری نے علامہ تفتازانی و مولانا بحر العلوم کی کلام کے ساتھ یہی معاملہ کیا ہے کما
سیاتی سو اب ملاحظہ فرمایئے کہ علامہ قوشجی نے قاضی صاحب کی یہی عبارت منقولہ
ہر دو مولف شرح تجرید میں نقل فرمائی ہے اور اس کے بعد میں فرماتے ہیں اقول
المفاسد التی ذکر انها تلزم علی ما فهم الاصحاب من کلام الشیخ

هی التی ذکرناها فی الوجهین الاول والثانی من وجوه المعتزلة والجواب
ایضا ما ذکرناه فلیتذکر ومن انکر کلامیة ما بین دفتی المصحف انما
یکفر لو اعتقد انه لیس کلام الله تعالی بمعنی انه من مخترعات البشر
اما اذا اعتقد انه لیس کلام الله تعالی بمعنی انه لیس صفة قائمة بذاته
بل هو دال علی ما هو صفة حقیقة وهو من مبدعات الله تعالی ومخترعاته
بان اوجده فی لسان الملک او النبی او اوجد نقوشا دالة علیه فی اللوح
المحفوظ فلیس من الکفر فی شیء بل هو مذهب اکثر الاشاعرة فلا ینبغی
ان یتوهم کونه کفرا وما ذکره من ان ترتب الحروف انما هو فی التلفظ
دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلک امر خارج عن طور
العقل وما ذلک الا مثل ان یتصور حرکة یکون اجزاءها مجتمعة فی
الوجود ولا یکون لبعضها تقدم علی بعض انتهی دیکھیے علامہ موصوف
کلام قاضی عضد کی تردید و تغلیط کر رہے ہیں اور ان کی وہ اعتراضات کہ جن کی وجہ سے
کلام اشعری رحمۃ اللہ علیہ کو اس محل پر محمول کیا تھا ان سب کے جواب جمہور کی رائے
کے موافق بیان فرما رہے ہیں اور قاضی صاحب کی رائے کو خارج عن طور العقل اور
بدیہی البطلان فرما رہے ہیں اور محقق دوانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی شرح عقاید میں قاضی
صاحب کی عبارت مسطورہ کو بتمامہا نقل فرما کر رد فرمایا ہے وبعضهم انکره اما اولا
فلان مذهب الشیخ ان کلامه واحد لیس بامر ولا نهی ولا خبر وانما
یصیر احد هذه بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا ینطبق علی الکلام
اللفظی وانما یصح تطبیقه علی المعنی المقابل للفظ بضرب من التکلف
یعنی حضرت امام اشعری کا مذہب یہ ہے کہ کلام حقیقی واجب تعالی کی واحد بسیط ہے
فی حد ذاتہ نہ انشا ہے نہ خبر حسب تعلقات انشا یا خبر ہو جاتی ہے اور یہ اوصاف کلام
لفظی پر ظاہر ہے کہ منطبق نہیں ہو سکتی معنے متقابل للفظ پر بھی اگر انطباق صحیح
ہوگا تو بتاویل و تکلف ہوگا پھر قاضی عضد کا الفاظ کو قدیم و قائم بذات الباری یعنی کلام

حقیقی کہنا اور اسکو شیخ اشعری کی طرف منسوب کرنا کیونکر درست ہو سکتا ہے خلاصہ
اعتراض یہ ہوا کہ کلام شیخ کو اس محل پر محمول کرنا کہ جس پر قاضی عضد نے محمول کیا ہے
خود مذہب شیخ کے جو ان سے منقول ہوا ہے خلاف ہے اس کے بعد علامہ دوانی نے
چند اعتراضات عقلی نقل فرمائے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں واما ثانیا فلان کون
الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يفضى الى كون الاصوات
مع كونها سيالة موجودة بوجود لا يكون فيه سيالة فهو سفسطة
من قبيل ان يقال ان الحركة يوجد فى بعض الموضوعات من غير
ترتيب وتعاقب بين اجزائها۔ یعنی قاضی عضد کا حروف والفاظ کو قائم بذات
الباری اور بغیر مرتب غرمانا گویا اس امر کا اقرار کرنا ہے کہ اصوات جو کہ اعراض متجددہ
سیالہ ہیں ان کا وجود متجدد نہ رہا جو کہ صریح سفسطہ ہے اسکے بعد فرماتے ہیں واما
ثالثا فلانه يودى الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارى وبين ما
يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور
الالة وعدمه فمقول هذا الفرق ان اوجب اختلاف الحقيقة فلا يكون
القائم بذاته تعالى من جنس الالفاظ وان لم يوجب وكان ما يقوم
بالقارى وما يقوم بذاته تعالى حقيقة واحدة والتغاير بينهما انما
يكون بالاجتماع وعدمه اللذين هما عارضان من عوارض الحقيقة
الواحدة كان بعض الصفات الحقيقة له تعالى مجانسا الصفات
المخلوقات یعنی اگر الفاظ کو قدیم مانا جائے تو تیسرا اعتراض یہ ہوگا کہ اس صورت
میں الفاظ قرآنی قائمہ بذات اللہ تعالی اور الفاظ قائمہ بالقاری میں اس وجہ سے کہ
اول مجتمع الاجزا اور ثانی کو بوجہ قصور آلہ غیر مجتمع الاجزا مانا گیا ہے ضرور اختلاف
ماننا پڑیگا سو اس اختلاف کی وجہ سے یا تو ہر دو کلام لفظی واجب تعالی اور قاری میں
اختلاف فی الحقیقة تسلیم کیا جائیگا یا ہر دو کلام لفظی کو حقیقة واحدة مانکر اس جتماع
وعدم اجتماع کو جو کہ منشا تغایر تھا امور خارجیہ میں شمار کیا جائے گا اول صورت میں کلام قائم

بذات اللہ تعالی کا جنس الفاظ سے ہونا باطل ہو گیا اور ہر تقدیر صورت ثانیہ میں ایک
صفت حقیقیہ واجب تعالی کو صفات ممکنات کے مجانس اور متحد الحقیقة کہنا پڑے گا
وہو باطل بالبداہتہ اور یہ سب خرابیں الفاظ کے قدیم اور قائم بذات اللہ تعالی کہنے
کا نتیجہ ہے اسکے بعد فرماتے ہیں واما رابعا فلان لزوم ما ذكره من المفاسد
وهو ان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو
اذا اعتقد انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى
بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة
القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب اكثر الاشاعرة
ما خلا المصنف وموافقيه وما علم من الدين من كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه والا على ما هو كلام الله تعالى
حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى وكيف يدعى انه من ضروريات
الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب وكيف يزعم ان هذا الجم الغفير
من الاشاعرة انكروا ما هو من ضروريات الدين بل يلزم تكفيرهم حاشاهم
عن ذلك یعنی صاحب مواقف نے جس قدر مفاسد جمہور اشاعرہ کے مذہب پر بیان
کئے ہیں سب وہم اور بے اصل ہیں چنانچہ اُس کی تقریر عبارت مذکورہ سے صاف
ظاہر ہے۔ ب صاحب مواقف کا کلام حضرت شیخ اشعری کو ایسے محمل پر حمل فرمانا جو
جمہور اشاعرہ کے خلاف ہے اور اُن کے ومر مفاسد وحید لگانے بلا ضروریات دین کا
اُن کو منکر بنانا جس سے اُن کی تکفیر لازم آتی ہے نعوذ باللہ منہا کیونکر قابل قبول ہو سکتا
ہے اور اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ سوائے مصنف اور اُن کے بعض موافقین
کے اشاعرہ میں سے کسی کی یہ رائے نہیں پھر علمائے منقول کا یہ فرمانا کہ جملہ سلف قدم
الفاظ کے قائل ہیں صریح اسکے مخالف ہے یا اس کلام کا مطلب نہیں سمجھے اور
حق ہی ہے کما سیاتی۔ اسکے بعد فرماتے ہیں واما خامسا فلان الادلة الدالة
على القدم لا يمكن حملها على التلفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف وبعضها متقا

لایتعلق النسخ بالتلفظ بہ کما نسخ حکمہ ویبقی تلاوتہ یعنی قاضی صاحب نے
جو مطلقاً یہ فرما دیا تھا کہ ادلہ دالۃ علی الحدوث کو تلفظ پر حمل کرنا چاہیے ملفوظ کی طرف
راجع کرنا نہ چاہیے تو اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ منجملہ دلائل حدوث کے ایک نسخ بھی
ہے جسکو تلفظ کی طرف راجع نہیں کر سکتے بلکہ یقیناً ملفوظ پر حمل کرنا پڑے گا کیونکہ کبھی نفی
کلام لفظی فقط منسوخ الحکم ہوتی ہے منسوخ التلاوۃ نہیں ہوتی تو اس صورت خاص میں
ظاہر ہے کہ مرجع نسخ تلفظ کو کسی طرح نہیں کہہ سکتے کیونکہ تلاوت بجنسہ باقی ہے
اسلئے مطلقاً قاضی صاحب کا یہ کہہ دینا کہ ادلہ حدوث کو حدوث تلفظ پر حمل کرنا چاہیے
درست نہ ہوگا علی ہذا القیاس اور علماء کرام کی کلام کو ملاحظہ فرمائیے تو باتفاق الفاظ
منطوقہ کے قائم بذات الباری ہونے کی تغلیط کر رہے ہیں اور اسی کے مثل علامہ
قوشجی اور علامہ دوانی کی سفسطہ اور بدیہی البطلان فرماتے ہیں خود محقق دوانی اسکے
بعد قاضی کے اس قول کو خانہ زادی الی سفسطہ کہکر فرما رہے ہیں علامہ تفتازانی شرح
مقاصد میں علی ان قیام الصوت والحروف بذات اللہ تعالیٰ و تقدس لیس
بمعقول وان کان غیر مرتب الاجزاء کحرف واحد مثلاً فرما رہے ہیں جس سے
صاف معلوم ہوتا ہے کہ حروف و الفاظ کو غیر مرتبہ تسلیم کرنے کے بعد بھی قائم بذات
الباری کہنا خلاف عقل ہے بلکہ حرف واحد کی نسبت بھی یہ قیام غیر معقول ہے فاضل
چلپی قاضی صاحب کے اس کلام پر تحریر فرماتے ہیں وقد یقال القول بان
ترتب الحروف انما هو فی التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون
الملفوظ امر خارج عن طور العقل وما ذلک الا شان یتصور حرکۃ
اجزاءها مجتمعۃ فی الوجود لا یکون بعضها سابقاً وعلی بعض اس کا بھی
یہی مطلب ہے کہ الفاظ متجددہ کو غیر حادث کہنا عقل کے خلاف ہے اسکے بعد
فاضل موصوف نے اس اعتراض اور خلاف بداہت کا جواب دیا ہے اور قاضی صاحب
کی کلام کو ظاہر سے مأول کیا ہے سو اہل معقول کو مفید نہیں ان کا کام چلتا ہے تو
معانی ظاہرہ سے چلتا ہے علاوہ ازیں صاحب شہید و حضرت امام ربانی و امام

غزالی وغیرہ رحمۃ اللہ علیہم نے جو کچھ قائلین قدم الفاظ کے بارہ میں فرمایا ہے وہ
معروض ہو چکا ہے اور دور کیوں جائیے خود قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ جو مواقف میں فرماتے
ہیں انہی کو مطالعہ فرما کر انصاف کیجیے بعینہ ان کی عبارت یہ ہے ثم قال الحنابلۃ
کلامہ حرف وصوت یقومان بذاتہ تعالیٰ وانہ قدیم وقد بالغوا فیہ
حتی قال بعضہم جہلاً الجلد والغلاف قدیمان وہذا باطل بالضرورۃ
الی آخر ما قال دیکھئے قاضی صاحب ممدوح الفاظ کے تقدیم و قائم بذات الباری کہنے
کو کس تصریح سے بدیہی البطلان فرما رہے ہیں اور مواقع متعددہ میں برابر اسی کے موافق
فرمایا ہے کہ کلام خدا کے لئے پہلے اس سارے جہان کے خلاف اور خود قاضی صاحب
کے ان ارشادات کا کچھ فکر کیجیے اس کے بعد عبارت مذکورہ بالا سے ثبوت قدم
الفاظ کا خیال کیجئے مقام حیرت ہے کہ جو امر قول متواتر محققین کے صریح خلاف
ہو اور اس کے بدیہی البطلان ہونے پر اقوال اکابر اور شہادت عقل سلیم ہر دو شاہد
عدل موجود ہوں پھر اس کے حق وصواب کہنے میں مستعدان معقول کی قلم میں
لغزش اور زبان میں لکنت تک نہیں آتی نعوذ باللہ من شرور انفسنا کوئی
مسئلہ عقلی ہوتا تو بھی ایک بات تھی امور اعتقادیہ متعلقہ ذات وصفات میں ایسی
جرات ہر ایک کا کام نہیں مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ اور کسی امر کا جواب یہ حضرات
دیں یا نہ دیں مگر قاضی صاحب کے کلام کے تعارض کو تو اپنے خیال کے موافق بہت
سہولت کے ساتھ مبدل بہ تطبیق فرماویں گے اور وہی عادت مستمرہ کے موافق اپنی عبارت
مستدلہ کو تحقیق پر اور دیگر عبارات کو موافقت جمہور پر ضرور حمل کرنے کا ارشاد فرماویں گے
چنانچہ اجابات سابقہ میں اس کا نمونہ موجود ہے مگر صاحب انصاف عبارات متعددہ
قاضی صاحب کو جو مختلف مواقع میں انہوں نے بیان فرمائی ہیں دیکھ کر انشاء اللہ
سمجھ جاوے گا کہ قاضی صاحب قائلین حدوث الفاظ کے ہمزبان ہیں علاوہ ازیں جس
امر کو قاضی صاحب حق سمجھے ہوں اس کی نسبت بوجہ موافقت جمہور یوں باطل بالضرورۃ
ارشاد فرماویں نہایت مستبعد ہے نظر بریں وجوہ موافق رائے اہل معقول طریق سہل یہی

ہے کہ عبارت منقولہ ہر دو فاضل کے جواب میں الجواد قد یکبو والصارم قد
ینبو الحمد کہ چسپ ہو رہے جب میر سید شریف قدس سرہ باوجود موافقت عقل و نقل یعنی
قیاس ہو رائے کی مخالفت کی وجہ سے اس جملہ کے مصداق بنائے گئے کہ امر قاضی
عضد رحمۃ اللہ علیہ در صورت مخالفت عقل و نقل بدرجہ اولیٰ اس خطاب کے مستحق ہونے
چاہئیں باقی ہمارے نزدیک سید شریف کو اس جملہ کا مصداق بنانا تو غلط ہے مگر
تھا ہی کہ امر قاضی صاحب کو بھی اسکا محل کہنا مناسب نہیں معلوم ہوتا بلکہ جب
ارشاد اکابر بعد تامل صادق قاضی صاحب اور جمہور کی کلام میں تطبیق لطیف ہو سکتی
ہے چنانچہ عبارات مستند لہ ہر دو مولف جو آگے معروض ہوتی ہیں اس پر شاہد ہیں
اسکے بعد ناظرین رسالہ کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ جن حضرات نے قاضی صاحب
کے قول کی تردید فرمائی تھی ان کا حال تو معلوم ہو گیا اور خوب ثابت ہو گیا کہ مرشد انکا
معقول نے جو مطلب قول مذکور کا سمجھا تھا علماء موصوفین بالتصریح اسکو خلاف عقل
و نقل اور بدیہی البطلان فرما رہے ہیں بلکہ قاضی صاحب بھی اس کے بارے میں وہم
باطل بالضرورۃ کا حکم لگاتے ہیں جو بشرط انصاف ہر طرح سے قابل لحاظ ہے اور
ان کے علاوہ ہمارے مدعا کے پوری تصدیق اور ہمارے دعوے کی کامل تحقیق ہوتی
ہے اب قابل غور اور لائق التفات ان حضرات کرام کے اقوال ہیں جو قاضی صاحب
کے ارشاد کے مصدق ہیں اور فضلاء معقول بھی ان کے ارشاد کو موقع استدلال
میں بیان فرماتے ہیں سو مولف اول نے علامہ سعد الملۃ والدین اور مولف ثانی نے
مولانا بحر العلوم کی عبارت کو پیش کیا ہے ان ہر دو محقق نے مدعائے قاضی صاحب
کی تصدیق اور ان کی تقریر کی تشریح فرمائی ہے ۔ باقی رہے میر سید شریف انھوں نے
قول مذکور کی کسی قسم کی ترجیح یا توجیہ نہیں فرمائی بلکہ تصدیق مجمل کی ہے کہ امر اسلئے
حسب ارشاد حضرات مذکورہ بالا قاضی صاحب کی جو مراد متعین ہو گی وہی پسندیدہ جناب
کی کلام ہا المقصود و محمول ہو گی مگر چونکہ قدوۃ المتاخرین مولانا بحر العلوم نے کلام قاضی کی
تشریح و تحقیق تفصیل سے بیان فرمائی ہے اسلئے اس کی کیفیت بنام خدا اول عرض

کرتا ہوں اور یہ امر پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ ان اکابر کے کلام کو قول قاضی کے موید و
مصدق جیسے اہل معقول کہہ رہے ہیں ہم بھی تسلیم کرتے ہیں تصدیق مذکور میں ہرگز
مخالفت نہیں خلاف فقط اس امر میں ہے کہ ہر دو مولف اس امر کے مدعی ہیں کہ جو مطلب
قاضی صاحب کا ظاہر میں مفہوم ہوتا ہے یعنی ثبوت قدم کلام لفظی مولانا بحر العلوم اور
علامہ موصوف اس کی تائید فرماتے ہیں اور ہم اس امر کے مدعی ہیں کہ ان دونوں اہل کمال
نے کلام قاضی کو اور محمل پر جو کہ صحیح ہے محمول فرما کر اس کی تصدیق کی ہے اور بجائے
تصدیق کلام لفظی کے قدم کی تکذیب فرمائی ہے مگر جن صاحبوں کو غلط فہمی کا شوق ہو
ان کا کیا علاج بقول شخصے چشمۂ آفتاب را چہ گناہ سو مولانا بحر العلوم کی عبارت گو چند
طویل ہے مگر پروفیسر موصوف نے خلاصۂ مافع الکد پر نظر کرکے اور خلاف مقصود کے
اعراض فرما کر جو اس میں سے انتخاب کیا ہے وہ بعینہ یہ ہے وقال خیر المتاخرین
مولانا بحر العلوم فی فواتحہ وایضا ان اطلاق الکلام اما علی النفسی مجاز
وعلی اللفظی حقیقۃ او بالعکس وحقیقۃ فیہما وعلی الاول یلزم ان یکون ماھو
کلام اللہ تعالی حقیقۃ مخلوقا حادثا وما ھو غیر مخلوق لیس بکلام اللہ تعالی
حقیقۃ لما قالوا ان اللفظی حادث والنفسی قدیم وعلی الثانی یلزم ان لا یکون
ھذا المقرو کلام اللہ تعالی ھذا وان التزام لکن یجتری علیہ المسلم وعلی
الثالث یلزم ان لا یواخذ من قال ان القران غیر منزل من الرب تعالی لانہ
صادق ان اراد النفسی والارتداد لا یثبت بالشبھۃ مع انہ تواتر عن الصحابۃ
والتابعین المواخذۃ بھذا القول فاذن الحق الصراح الذی یفترض
ان نعتقد ما نقل عن صاحب المواقف ان ھذا المقرو کلام اللہ تعالی
حقیقۃ وھو صفۃ بسیطۃ قائمۃ بذاتہ تعالی ولہ تعلقات بالاخبارات
والانشاءات ویجب بہما یکون انشاء و خبرا وھی صفۃ قدیمۃ غیر مخلوقۃ
کما فی سائر الصفات وھی المنزل علی الرسول صلی اللہ علیہ وسلم واذا سکت
عن اللسان بالحرکۃ صارت ذات اجزاء لعدم مساعدۃ اللسان بالتکلم

بالکلام النفسی والظاہر مختلف باختلاف المظاہر ولا استبعاد فیہ واذا
صارت ذات اجزاء وکل جزء منہ متعلق بمعنی فتدل علیہ ثم اذا ذلک
البحر الذخور فالقرآن المقروء وان صدر وطبان الرسول لکن من قال لم یقلہ
اللہ ولیس کلامہ فہو کافر البتۃ ہذا ہو الذی اراد الامام الہمام
اعظم الائمۃ حیث قال فی الفقہ الاکبر القرآن فی المصاحف مکتوب
وفی القلوب محفوظ وعلی الالسن مقروء وعلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم
منزل لفظنا بالقرآن مخلوق وکتابتنا لہ وقرائتنا لہ مخلوقۃ والقرآن
غیر مخلوق واراد باللفظ التلفظ وھو فعلنا مخلوق البتۃ او اراد بہ
کسوۃ التعین الذی اکتسی القرآن علی اللسان وھو ایضا مخلوق لا شک
فیہ واللام فی قولہ القرآن غیر مخلوق للعہد ای القرآن الذی صفتہ انہ
مکتوب محفوظ ومنزل ومقروء غیر مخلوق فی حد نفسہ وان کان
تعیناتہ التی فی الکتابۃ والقراءۃ والحفظ والنزول مخلوقۃ انتہی **اقول**
بحول اللہ وحسن توفیقہ عبارت فواتح الرحموت کو دیکھکر صاف معلوم
ہوتا ہے کہ علامہ لکھنوی نے رسالہ مولانا بحر العلوم میں سے اپنے مفید مدعا سمجھکر اتنی
فرمایا ہے اور جو جملہ ان کے مخالف اور ہماری غرض کے مطابق نظر آیا اس کو وسط
میں ترک فرما دیا مگر امر حق کا چھپانا دشوار ہے پھر بھی ہمارے موید بعض امور باقی رہ گئے
عبارت قاضی صاحب میں چونکہ ابہام تھا اور اسی وجہ سے مولانا بحر العلوم کو اسکی
تشریح کرنی پڑی اور خود قاضی صاحب نے اپنے اخیر کلام میں الا انہ بعد التامل
تعرف حقیقتہ وغیرہ کر متنبہ کر دیا تھا اسلئے اس کی فہم میں اگر کچھ خطا ہو جائے تو موضع استبعاد
نہیں تعجب کی بات تو یہ ہے کہ مولانا بحر العلوم کی تمام عبارت پیش نظر ہے اس پر بھی
منع کی ایک ہی ٹانگ چلی جائے وضعداری اسی کا نام ہے کاش اگر فاضل لکھنوی
کلام قاضی صاحب پر بس کرتے اور فواتح الرحموت کی یہ عبارت نقل نہ فرماتے تو بہت
اچھا ہوتا اس عبارت سے جو انہوں نے نتیجہ نکالا ہے اس کو دیکھکر ان کی فہم

اور دیانت دونوں کی طرف ناظرین کو بدگمانی پیدا ہوتی ہے اور سب سے عجیب تر امر
یہ کہ اس منقول جو عبارت اپنے مفید سمجھ لیتے ہیں محض اس کی نقل کلمات پر اکتفا
کر لیتے ہیں کسی امر مبہم کی توضیح یا شرح مخالف کی توجیہ یا کسی محتمل الوجوہ کی تعیین
تک فرمانے کا بھی دماغ نہیں بلکہ اپنے موضع اور کیفیت استدلال کو بھی ظاہر
نہیں فرماتے اور حضرت فاضل لکھنوی کی بہت سی باتوں کا دار ومدار یہ ارشاد مولانا بحر العلوم
ٹھہرا اور حضرت امام اعظم و امام احمد اور خود قاضی عضد کی کلام کا بھی مطلب انکو تسلیم
کرنا پڑے گا جو مولانا بحر العلوم فرما دیں نظر برین وجوہ ناچار جملہ امور یہ کہ جو ان ہی کا نام
خدا عرض کرتا ہے سو بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ عبارت فواتح الرحموت میں ناسخ جس جملے
نے اپنے مفید مدعا دو امر سمجھے ہیں اول یہ کہ مولانا بحر العلوم فاذن الحق العدل الذی
یفترض ان یعتقد ما نقل عن صاحب المواقف فرماتے ہیں جس سے قاضی صاحب
کی تحقیق کا حق وصواب ہونا اظہر من الشمس معلوم ہوتا ہے لیکن اتنی بات سے
ہمارے دعویٰ کو کوئی امر عاید نہیں ہو سکتا ہم خود اقرار کر چکے ہیں کہ مولانا بحر العلوم عبارت
مذکورہ کے مصدق ہیں مگر ساتھ ہی ہم یہ بھی عرض کر چکا ہوں کہ مولانا ممدوح قاضی صاحب
کی کلام کا محمل کچھ اور تجویز فرما رہے ہیں جس محمل پر اہل معقول محمول کر رہے ہیں وہ
محمل تصدیق مولانا سے محروم اور مراحل دور ہے بلکہ اس کی تکذیب فرما رہے ہیں پھر
ایسی تصدیق سے ان صاحبوں کو کیا نفع البتہ غلط فہمی یا مغالطہ کا کوئی علاج نہیں
امر دوم عبارت فواتح الرحموت میں جو ان صاحبوں کو مثبت مدعا نظر آتا ہے یہ معلوم
ہوتا ہے کہ مولانا بحر العلوم خود اور نیز بحوالہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ قرآن مکتوب ومقروء
ومنزل کو قدیم فرماتے ہیں اور تلفظ وکتابت وقرات کو حادث بتلاتے ہیں جس سے
یہ وہ فقیر لاہوری کو قدم الفاظ وحروف بالبداہۃ سمجھ میں آتا ہے عزیز ہجو ان تمام جواب
تنبیہ کے جواب میں جو کہ پر فقیر نے اپنے استدلال میں پیش کیا تھا اس وہم کو
زائل کر چکا ہے اور ثابت کر آیا ہے کہ محفوظ و مسموع و منزل و مقروء وغیرہ الفاظ کے یہ
معنی سمجھنے بالکل غلط اور ناواقفیت کا ثمرہ ہے بالجملہ عبارت مرقومہ صاحب مجالد میں

میں کوئی امر ایسا معلوم نہیں ہوتا کہ جس کی وجہ سے ہمارے دعوے میں کوئی خامی پیدا
ہو یا اس کے جواب دینے کی کوئی خاص ضرورت سمجھی جائے مگر حسب وعدہ یہ امر
کسی قدر ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مولانا بحر العلوم کی کل عبارت کا مدعا اور اُن کی غرض
بیان کر دی جائے کیونکہ ارشاد مولانا اجمال اور اختصار سے خالی نہیں یہی وجہ ہے کہ حضرت
مولانا نے سب کچھ بیان فرما کر کہا ہے هذا ما اعطیناك اجمالاً لما لا یرخص
التقصیر عن ابانة الحق فی شأن هذا المطلب العظیم ہر چند اس پر شارح حال
کو بھی تشریح کلام مولانا بحر العلوم میں چند عائق موجود ہیں مگر تاہم بطور خلاصہ [illegible]
اس قدر عرض کروں گا جس کو دیکھ کر اہل فہم کو بہ نسبت ارشاد مولانا بحر العلوم قدم الفاظ و
حروف کا خیال تو خواب میں بھی نہ آئے گا واللہ المستعان مگر بطور تنبیہ و احتیاط شروع
مطلب سے پہلے یہ عرض کئے دیتا ہوں کہ احقر اقوال معتبرہ سے ثابت کر چکا ہے کہ لفظ
و مقروء وغیرہ سے معنی نفسی مراد ہوتے ہیں اور اصطلاح علماء میں یہی استعمال شائع اور
متعارف ہے اور اس کی وجہ بھی پہلے بیان کر چکا ہوں بلکہ بسا اوقات لفظ سے معنی مراد
لئے جاتے ہیں اور اس کی وجہ علماء نے یہ بیان فرمائی ہے کہ لفظ سے کبھی الفاظ منطوقہ
اور کبھی الفاظ خیالیہ بنفس المتکلم مراد ہوتے ہیں اور دونوں اطلاق صحیح ہیں اور ظاہر ہے
کہ لفظ نفسی معنی ہی کو کہہ سکتے ہیں الفاظ منطوقہ پر یہ اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا قال امام
الحرمین فی الارشاد ذهب اهل الحق الی اثبات الکلام القائم بالنفس وهو
القول ای المقول الذی یدور فی الخلد وهو اللفظ النفسی الدال علی معناه
بلا انفکاك اس ارشاد سے معلوم ہوتا ہے کہ جیسے کلام لفظی نفسی ہوتی ہے ایسے ہی
قول اور لفظ بھی ہر دو معنی میں مستعمل ہوتا ہے صاحب جلاء العینین کہتے ہیں کلمات
الکلام النفسی فی جنابه کلمات حقیقیة لکنها الفاظ حکمیة ولا اثر
اللفظ الحقیقی فی کون الکلمة حقیقیة اذ قد اطلق الفاروق الکلمة
علی اجزاء مقالته المخیلة فی خبر یوم السقیفة والاصل فی الاطلاق الحقیقة
فالاجزاء کلمات حقیقیة لغویة مع انها لیست الفاظا کذلك اذ لیست

حروفها عارضة للصوت واللفظ الحقیقی ما کانت حروفه عارضة
وهو لکونه صورة اللفظ النفسی الحکمی دال علیه وهو دال فی النفس
علی معناه بلا شبهة ولا انفکاك فیصدق علی اللفظ النفسی بمعناه
انه مدلول اللفظ الحقیقی ومعناه اس عبارت سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے
کہ الفاظ منطوقہ اور الفاظ نفسیہ دونوں پر اطلاق لفظ درست و صحیح ہے سو جب لفظ
سے معنی نفسی مراد لئے جاتے ہیں تو پھر ملفوظ و مکتوب و منزل سے معنے مذکورہ ہی لینے
میں کیا تامل ہے اور دیکھئے علامہ سعد الملة والدین شیخ عبد القاہر کے حوالہ سے نقل
فرماتے ہیں ان الکلام الذی یدق فیه النظر ویقع به التفاضل هو الذی
یدل بلفظه علی معناه اللغوی ثم تجد لذلك المعنی دلالة ثانیة علی
المعنی المقصود فهناك الفاظ ومعانی اول ومعانی ثوانی والشیخ یطلق
علی المعانی الاول بل علی ترتیبها فی النفس ثم ترتیب الالفاظ فی النطق علی
حذوها اسم النظم والصور والخواص والمزایا والکیفیات ونحو ذلك یعنی
کلام دقیق و بلیغ میں اول الفاظ منطوقہ سے معانی لغویہ وضعیہ سمجھے جاتے ہیں جن کو بعد
معانی لغویہ سے معانی مقصودہ مفہوم ہوتے ہیں تو اس موقع میں تین امر ہوتے ہیں اول
الفاظ منطوقہ دوسرے معانی اول یعنی معانی لغویہ تیسرے معانی ثانیہ یعنے معانی مقصودہ
اور شیخ معانی اول بلکہ ان کی ترتیب نفسی پر جس کے بعد الفاظ منطوقہ میں ترتیب آتی
ہے نظم وغیرہ کا اطلاق کرتے ہیں خلاصہ کلام یہ ہوا کہ معنی اول جن کو معانی وضعیہ کہتے
ہیں اُن پر لفظ و معنی دونوں کا اطلاق درست ہے اور وجہ اس کی یہ ہے کہ معنی اول
بلحاظ الفاظ مدلول ہیں تو باعتبار معنی ثانی دال سمجھے جاتے ہیں اسلئے نظم و صورت و
معنی سب کا اطلاق اُن پر درست ہے چنانچہ علامہ موصوف کے جملہ کلام سے یہ مطلب
خوب ظاہر ہوتا ہے اور اس مضمون کی تحریر کے بعد علامہ نے یہ کہا ہے ولست
انا احمل کلامه علی هذا بل هو یصرح به مرارا کما قال لما کانت المعانی
تتبین بالالفاظ ولم یکن لترتیب المعانی سبیل الا بترتیب الالفاظ فی النطق

تجوزوا فعبروا عن ترتیب المعانی بترتیب الالفاظ ثم بالالفاظ بحذف
الترتیب انتہی علامہ سعد الدین فرماتے ہیں کہ میں نے شیخ کے ارشاد کو اس محمل پر حمل
نہیں کیا بلکہ وہ متعدد مواقع میں اس امر کی تصریح فرما رہے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ معانی
میں ظہور ترتیب چونکہ بذریعہ الفاظ آتی ہے اسلئے ترتیب معانی کو ترتیب الفاظ
سے تعبیر کرتے ہیں اور بسا اوقات لفظ ترتیب کو بھی ساقط کر دیتے ہیں اور فقط لفظ
بول کر معانی مراد لیتے ہیں اور پھر شیخ عبد القاہر اخیر میں جا کر فرماتے ہیں ولیس ھذا
من مبتدع حاتنا بل ھو مشھور فی کلامھم یعنی الفاظ سے معانی مرتبہ مراد لینا ہماری
گھڑی ہوئی بات نہیں بلکہ کلام علما میں یہ امر مشہور ہے تو اب اہل فہم کے نزدیک یہ
قصہ بعینہ وہی ہو گیا جو احقر مقدمہ کتاب میں تحقیق کلام میں عرض کر آیا ہے وہاں تین درجے
یہ تھے مبدء تکلم جو کہ بسیط صفت حقیقی غیر مغایر لذات الباری ہے دوسرے معنی نفسی
مدلولات وضعیہ الفاظ تیسرے خود الفاظ منطوقہ تھے اور ہر ایک کے احکام جدا جدا تھے
اسی طرح پر شیخ نے کلام بلیغ کی تفصیل و تحقیق میں تین درجے یعنی الفاظ و معانی اولیہ و
ثانویہ بیان کئے اور جیسا معانی اولیہ وضعیہ پر لفظ معنی دونوں کا اطلاق درست اور شائع
ہے اسی طرح پر اس معنی نفسی پر جسکو الفاظ کا مدلول وضعی کہا جاتا ہے اطلاق لفظ معنی بوجہ
معلوم صحیح اور مستعمل ہے بالجملہ دلائل سابقہ و لاحقہ کے ملاحظہ کے بعد یہ دونوں امر بخوبی محقق
ہو گئے کہ ملفوظ و مکتوب و منزل وغیرہ سے کلام نفسی صفت حقیقی مراد ہوتی ہے اور لفظ کا
اطلاق کلام نفسی مدلول وضعی الفاظ پر کیا جاتا ہے ان دونوں باتوں کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے
احقر کی رائے میں ماہران معقول کو اس مختصر امر کے ملحوظ و معلوم نہ ہونے سے اکثر خرابی
پیش آئی ہے جہاں لفظ ملفوظ و مکتوب وغیرہ کوئی لفظ ان کو نظر پڑتا ہے سوائے
الفاظ منطوقہ کے سمجھ لئے اور کوئی محمل ان صاحبوں کے نزدیک ہو ہی نہیں سکتا حالانکہ
الفاظ سے جیسا الفاظ منطوقہ مراد ہوتے ہیں ایسے ہی الفاظ نفسیہ بلکہ مخیلہ بھی اکثر مواقع میں
مراد لئے جاتے ہیں چنانچہ کلام علما میں اس کی تصریح موجود ہے اور قول صاحب تمہید
کے بیان میں یا احقر تفصیل عرض کر چکا ہے مگر تعجب ہے کہ باوجود ان تصریحات کے

محققین مدلول الفاظ مذکورہ کے معنے حقیقی ہے مراد لینے پر مصر ہیں اسکو ہماری خوبی قسمت
کہئے یا ان کی خوبی فہم سمجھئے بقول شخصے شعر نکتہ داں بھی خدا نے کم کیا ۔ بیچارا نہ مدعا
سمجھے ۔ غیر صاحب تو شہادت نقل و بداہت عقل کو تسلیم فرمائیں یا نہ فرمائیں مگر ناظرین
با انصاف اس امر معروض کو ضرور پیش نظر رکھیں جب اس سے فراغت ہو چکی تو اب
ارشاد مولانا بحر العلوم کا مطلب عرض کرتا ہوں متوجہ ہو کر سنئے شرح مسلم الثبوت میں
حضرت مولانا بحر العلوم نے بحث کلام نفسی میں چند اشکالات تحریر فرمائی ہیں جن کو خود
مولانا کلام صعب بتلاتے ہیں ایک یہ کہ صاحب مسلم نے کلام نفسی کو نسبت نفسیہ اور
کیفیت وحدانیہ فرمایا ہے اور مولانا بحر العلوم فرماتے ہیں کہ کلام نفسی بمعنی مدلولات لفظ وضعیہ
الفاظ کو بہ نسبت متکلم نہ قائم فی الخارج ہی کہہ سکتے ہیں جس پر ترتب آثار ہو سکے اور نہ قائم
ذہنی کہہ سکتے ہیں جس پر ترتب آثار ممکن ہو مگر یہ امر چونکہ ہمارے بحث سے خارج ہے اسلئے
اس کی تفصیل سے معذور ہوں دوسرا اشکال یہ ہے کہ جب کلام نفسی کا مصداق مدلولات
وضعیہ الفاظ کا ٹھہرایا جن میں اخباریہ و انشائیہ امور مختلفۃ الحقائق پائے جاتے ہیں پھر
اسکو بسیط کہنا کیونکر جائز ہو سکتا ہے حالانکہ کلام نفسی صفت حقیقی کو سب بسیط فرماتے ہیں
چنانچہ ان کا ارشاد بجنسہ یہ ہے اما کونھا حقیقۃ بسیطۃ فلا یکاد یصح اصلا
فان ھذہ النسبۃ مدلول الکلام اللفظی علی ما یعطی کلمات متاخری
الاشعریۃ وھی قد یکون انشائیۃ طلبیۃ وغیرھا وقد یکون اخباریۃ و
کلھا متخالفۃ الحقیقۃ فاین البساطۃ انتہی اسکے بعد مولانا بحر العلوم نے ابطال
بساطت کو بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے اور یہی وہ اشکال ہے جسکو بنا کار و مقدمہ کتاب
میں مع جواب عرض کر چکا ہے اسکے بعد تیسرا اشکال صعب وہ ہے جسکو صاحب مجالس
نے باوجود قصد انتخاب جلدی میں نقل فرما دیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حسب تصریحات
متاخرین کلام الٰہی کے دو مصداق ہیں ایک نفسی دوسرا لفظی جس میں کل تین احتمال
ہیں اول یہ کہ کلام لفظی پر اسکا اطلاق حقیقی ہو اور نفسی پر مجازی اور یہ بدیہی البطلان ہے
کیونکہ اس صورت میں کلام حقیقی اور صفت ذاتی کو تو حادث و مخلوق کہنا پڑے گا اور

قدیم وغیر مخلوق کو صفات سے خارج ماناجائیگا دوسرا احتمال یہ ہے کہ صورت اول کا عکس
ہو یعنی کلام نفسی پر اطلاق کلام الٰہی حقیقی ہو اور لفظی پر مجازی تو اس صورت میں ان الفاظ
مقروء مکتوب فی المصاحف کی قرآنیت کا انکار لازم آئیگا اگرچہ بعض علماء نے اس انکار کا التزام
کرلیا ہے مگر مسلمان کو ایسی جرأت کرنی مناسب نہیں تیسرا احتمال یہ ہے کہ اطلاق کلام
نفسی ولفظی دونوں پر حقیقی ہو چنانچہ اکثر محققین اسی کو حق بتلارہے ہیں مگر مولانا بحر العلوم
اس میں یہ خرابی نکالتے ہیں کہ اب اگر کوئی قرآن کے منزل ہونے کا انکار کرے تو
اس کی تکفیر یا اس پر کسی قسم کا مواخذہ نہ ہوسکیگا کیونکہ اگر اس کی مراد اس وقت کلام
نفسی ہے تو وہ بیشک سچا ومصیب ہے اور سب جانتے ہیں کہ شک واحتمال کیحالت
میں تکفیر وغیرہ نہیں کرسکتے حالانکہ صحابہ وتابعین سے اس امر پر مواخذہ کرنا بلکہ ایسے
لوگوں پر قتل کا حکم لگانا متواتر ثابت ہے چنانچہ صاحب مجالہ نے جو اول میں یہ
عبارت نقل کی ہے اسکا یہی مطلب ہے وایضاً ان اطلاق الکلام اما علی
النفسی مجاز وعلی اللفظی حقیقۃ او بالعکس۔ حقیقۃ
فیہما وعلی الاول یلزم ان یکون ما ھو کلام اللہ تعالی حقیقۃ مخلوقاً حادثاً و
ما ھو غیر مخلوق لیس بکلام اللہ تعالی حقیقۃ لما قالوا ان اللفظی حادث و
النفسی قدیم وعلی الثانی یلزم ان لا یکون ھذا المقرو کلام اللہ تعالی
ھذا وان التزم لکن لا یجترئ علیہ المسلم وعلی الثالث یلزم ان لا یواخذ
من قال ان القران غیر منزل من الرب تعالی لانہ صادق ان اراد النفسی
والارتداد لا یثبت بالشبہۃ مع انہ تواتر عن الصحابۃ والتابعین المواخذۃ
بھذا القول وحکمہم بالقتل اس سے اہل فہم کو بالبداہۃ معلوم ہوگیا ہوگا کہ مولانا
بحر العلوم کو اس موقع میں فقط ان خدشات مشکلہ کی تحقیق کرنی مقصود ہے قدم
کلام لفظی کے ثبوت سے ان کے مطلب کو کوئی علاقہ بھی نہیں اور یہ بھی سمجھ گئے
ہونگے کہ حسب ارشاد مولانا ممدوح ان جملہ اشکالات کا مرجع کلام نفسی ہے اکثر متاخرین
نے جو کلام نفسی ولفظی کی حقیقت بیان فرمائی ہے اس کی وجہ سے یہ اعتراضات قوی

پیش آتے تو اب ضرور ہوا کہ کلام نفسی ولفظی کا بیان اسی طرح کیا جاوے جسکی
وجہ سے ان اشکالات سے نجات ملے اسلئے مولانا بحر العلوم فرماتے ہیں فاذن
الحق الصراح الذی یفترض ان یعتقد ما نقل عن صاحب المواقف مولانا
کی اول کلام اور اس تفریع کو دیکھکر بالبداہۃ معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ارشاد
صاحب مواقف حق صریح ہے اور اسی مسلک کے موافق شبہات مذکورہ بالا
جن کا ازالہ حسب ارشاد مولانا دشوار تھا بسہولت طے ہوجاتی ہیں صاحب فکر سلیم
کو اتنے ہی امر سے صاحب مجالہ کے دعوے کی لغویت معلوم ہوجانے گی کیونکہ
مولانا بحر العلوم جو اس موقع میں کلام قاضی صاحب کو پیش کرتے ہیں تو اس سے
صرف اشکالات مذکورہ کا ازالہ مقصود ہے تو اب اگر ہم بپاس خاطر اہل معقول یہ بھی تسلیم
کرلیں کہ بعد جو عبارت قاضی صاحب کو مولانا نے نقل فرمایا ہے اس سے ثبوت قدم
کلام لفظی منظور ہے تو اب کوئی صاحب فہم یہ تو بتلادیں کہ ثبوت قدم کلام مذکور سے
شبہات سابقہ کیونکر رفع ہوگئے آخر مولانا کی غرض اس کلام کے نقل کرنے سے کیا تھی
ہر ایک ادنے فہم والا بھی یہی کہیگا کہ خدشات سابقہ کا دفع فرمانا منظور تھا تو اب
عنایت فرماکر یہ تو بتلادیں کہ جملہ خدشات مذکورہ الفاظ کے قدیم ماننے سے کہاں جاتے
ہے سبحان اللہ اہل معقول کی یہ بھی حیلہ گری ہے کہ جو استدلال مولانا بحر العلوم
نے اپنے مدعا کے ثبوت کیلئے بیان فرمایا تھا اس سے اُن کو تو خاک بھی منفعت نہ ہوئی
اور صاحبان معقول کا ایسا دعوے ثابت ہوگیا کہ جس کے ثبوت کی دلیل کافی منجرین
کو بھی دستیاب نہیں ہوئی تھی اور تے تامل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعتراضات مذکورہ
بجنسہ بلکہ مع شئے زائد موجود ہیں کلام لفظی مرکب من الالفاظ والحروف کے قدیم ماننے
سے کلام نفسی کی بساطت تو قیامت تک ثابت نہیں ہوسکتی جسکا اثبات یہاں
مقصود تھا ہاں بیشک کلام لفظی مرکب کو صفت باری تعالی کہنا پڑے گا سو پہلے
مولانا بحر العلوم کو فقط کلام نفسی کی بساطت کا فکر تھا اب کلام لفظی کا اثبات بساطۃ
سر پڑ جائیگا جو کسی طرح سمجھ میں نہیں آتا بداہت عقل اور خود ارشاد مولانا سے معلوم ہوتا ہے

کہ معنی نفسی میں ترکب بوجہ مدلولیت کلام لفظی آیا تھا تو نہ وہ کلام لفظی میں ترکب کا ہونا ایسا
نہیں جس میں عاقل کو تامل ہو اور یہ امر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ صفت حقیقی
باری تعالی کا بسیط ہونا ضرور ہے ورنہ مولانا بحر العلوم کو اثبات بساطت کی کیا ضرورت تھی
اور صاحبان معقول کے مسلک کے موافق کلام لفظی بھی صفات حقیقیہ وجودیہ میں داخل
ہو گئے تو اب مولانا بحر العلوم کو اس کی بساطت کا فکر بھی ضروری باقی رہا اعتراض اخیر
جو مولف عجالہ نے بھی نقل فرمایا ہے اسی کے ازالہ کی کوئی صورت بتلا دیجئے وہ بھی برابر
موجود ہے البتہ اس قدر فرق ہے کہ پہلے تو یہ بھی احتمال تھا کہ کلام لفظی پر اطلاق کلام مجازی
ہو اب خاص یہ امر محقق ہو گیا کہ دونوں معنی حقیقی ہونگے کیونکہ اس صورت میں کلام لفظی
کلام حقیقی نفسی سے کسی بات میں کم نہیں اور اسپر وہی اعتراض بجنسہ موجود ہے جو مولانا
بحر العلوم فرما چکے ہیں ہاں ایک احتمال یہ تھا کہ اب کلام نفسی کے تحقق کا مشکل سے انکار
کر دیا جائے اور بنظر غور اب واقع میں اس کی کوئی ضرورت بھی معلوم نہیں ہوتی تو
البتہ در صورت انکار اعتراض ثالث سے عقب گذاری کی امید ہے مگر اس کا کیا
کیجئے مولف مذکور کلام نفسی کے تحقق و ثبوت کے اپنے رسالہ میں بالتصریح مقر ہیں الغرض
جس پہلو سے دیکھئے مولف ثانی کا مدعی باطل نظر آتا ہے خیر یہ مضمون تو مولانا بحر العلوم
کی کلام سابق سے اہل فہم کی سمجھ میں آتا ہے اب آگے جو فرماتے ہیں اس تصحیح کو ملاحظہ
فرمائیے اور مولانا نے جو کلام قاضی صاحب کا مطلب سمجھا ہے اسکو غور سے دیکھئے
ان هذا المفرد کلام الله تعالی حقیقة وهو صفة بسیطة قائمة بذاته تعالی
وله تعلقات بالاخبارات والانشاءات وبحسبها یکون انشاء وخبرا وهی
صفة قدیمة غیر مخلوقة کما فی سائر الصفات وهی المنزل علی الرسول صلی
الله علیه وسلم واذا صدر علی اللسان بالحرکة صارت ذات اجزاء لعدم
مساعدة اللسان بالتکلم بالکلام البسیط والظاهر یختلف باختلاف المظاهر
ولا استبعاد فیه یہ امر تو کسی قدر دعوے سے عرض کرتا ہوں کہ اس کلام کے تمام
جملہ بعض صراحۃ اور بعض اشارۃ مولف عجالہ کے مدعی کی منافی ہیں مثلاً مفرد حقیقی کا

صفت بسیط ہونا جو کلام لفظی پر کسی طرح صادق نہیں آسکتا اور مولف نے بھی باوجود
اس قدر خلاف عقل و نقل کرنے کے جبکا حال معلوم ہو چکا ہے کلام مذکور کی بساطت
کا دعوے کہیں نہیں کیا بطریق الزام تسلیم کرنا پڑ جائے یہ جدا امر ہے بالخصوص جب
مولانا بحر العلوم کے اس ارشاد کو دیکھا جائے جو بوجہ احقر اشکال ثانی کی تقریر میں عرض
کر آیا ہے تو کوئی ادنی فہیم بھی یہ نہیں کہ سکتا کہ مولانا کی مراد صفت بسیط سے کلام
لفظی ہو سکتی ہے کیونکہ کلام نفسی کی بساطت پر جو اشکال ہے اسکا مبنی فقط مدلولیت کلام
لفظی کو بتلایا ہے پھر بلا دلیل خلاف مدعا اس کو بسیط فرما دینا ایسے محقق سے کیونکر سمجھ
میں آسکتا ہے مگر احقر چونکہ اس امر کو حسب ضرورت عرض کر چکا ہے اسلئے بخوف طول
اس سے اعراض کر کے مولانا بحر العلوم کی ایضاح مطلب کی طرف متوجہ ہوتا ہے
جس سے اشکالات سابقہ بھی مرتفع ہو جائیں اور مخشا ہمارا اثبات مدعا و ابطال حجج
خصم بھی ذہن نشین ہو جائے وہو المرام سو بنظر تدبر مولانا بحر العلوم کی غرض اس کلام
سے یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ ساری خرابی اس کی ہے کہ حق تعالی شانہ کے لئے متاخرین نے
دو کلام بتجویز لیں نفسی اور لفظی اور نفسی کی حقیقت مدلولات و حنیہ الفاظ کو ٹھیرایا باقی
لفظی کا مصداق کہ کسی کو معلوم ہے اسکے تعین میں کوئی نزاع ہی نہیں جس کی وجہ
حسب بیان سابق اشکال ثانی یعنی عدم بساطت کلام نفسی بھی پیش آیا اور بوجہ
تعدد مصداق کلام اشکال ثالث یعنی اشتراک لفظی یا حقیقۃ و مجاز کا قابل ہونا بھی
ضروری ہو جس میں ہر ایک شق محل اعتراض ہے اور اشکال اول کی تفصیل سے
بوجہ مجروضہ چونکہ معذور ہوں اس لئے اس کی تفصیل اہل علم کے فہم پر حوالہ کرتا ہوں
جب جملہ اشکالات مذکورہ کا مبنی تعدد کلام الہی اور معنی مذکورہ کلام نفسی قرار پایا تو اب
مولانا ممدوح متاخرین کی ان دونوں باتوں کو ترک فرما کر حق تعالی شانہ کے لئے صرف
ایک کلام بسیط قایم بذات الباری ثابت فرماتے ہیں اور کلام حقیقی باری تعالی میں
مثل متاخرین نہ تعدد مصداق کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ اس کلام حقیقی کو الفاظ منظومہ کے
لئے مدلول و معنی کہتے ہیں بلکہ اسکو مثل باقی صفات حقیقیہ ذاتیہ موجود فی الخارج بسیط م

قدیم وغیر متغایر عن الذات فرماتے ہیں اور اس صورت میں ظاہر ہے کہ نہ عدم بساطت
کا خلجان دل میں گذرتا ہے اور نہ اشتراک یا حقیقت و مجاز کا احتمال پیش آسکتا ہے
کیونکہ امر اول تو جب پیش آتا جب کلام نفسی کو مدلول وضعی کلام لفظی کے نہ کہتے
اور امر ثانی اس پر موقوف تھا کہ اس کے مصداق متعدد ہوتے جب صرف ایک
صفت اور وہ بھی بسیط فرما رہے ہیں پھر ترکیب یا اشتراک وغیرہ کا احتمال کہاں
اور مولانا بحر العلوم اس صفت بسیط کو مقروء و مکتوب و منزل و محفوظ وغیرہ فرما رہے
ہیں اور یہی مسلک حضرت امامنا الاعظم اور سیدنا احمد بن حنبل وغیرہ اکابر کا
ہیں اور قاضی عضد رحمۃ اللہ علیہ کے ارشاد کو بھی اسی محل پر محمول فرماتے ہیں مگر
اس تقریر کے موافق اشکالات مذکورہ تو ہر چند طے ہو گئے لیکن بڑی خرابی یہ نظر آتی
ہے کہ جب اس بیان کے موافق کلام باری میں تعدد نہ ہوا اور اسکا مصداق فقط
ایک ہی مانا گیا اور کلام نفسی اور کلام لفظی سے وہی صفت واحدہ مراد ہوئی تو پھر اسکی
بساطت کیونکر قابل تسلیم ہو سکتی ہے کیونکہ کلام لفظی کا مرکب ہونا بدیہی اور ارشاد
مولانا سے بھی ثابت ہے تو اب بسیط اور مرکب کا مصداق امر واحد کو کہنا ہوگا۔
وہو باطل بالبداہۃ۔ ایسے ہی یہ امر بالبداہت غلط معلوم ہوتا ہے کہ شے واحد حق
تعالی کی صفت حقیقیہ اور غیر متغایر عن الذات بھی ہو اور مقروء و مکتوب و مسموع و منزل
بھی ہو سکے خود مولانا بحر العلوم کے ارشاد سے جب یہ امر معلوم ہو چکا کہ کلام لفظی
اور نفسی میں اس قدر مغایرت ہے کہ کلام لفظی کے لئے اسکو مدلول وضعی بھی نہیں
کہہ سکتے تو پھر مولانا موصوف ان دونوں کو امر واحد کیونکر فرماتے ہیں بالجملہ کلام نفسی
اور کلام مرکب من الالفاظ کا مختلف اور متغایر ہونا ایسا نہیں جو اس میں کسی عاقل کو
تامل ہو پھر مولانا بحر العلوم کا ان کو متحد الحقیقت فرمانا اور باوجود دعوی بساطت
مخلوقیہ و انشائیہ وغیرہ کو بھی اس میں جاری کرنا صریح تعارض معلوم ہوتا ہے باقی اہل
فہم تقریر شبہ سے سمجھ جائیں گے کہ مولانا بحر العلوم جو وہ امر مسلمہ متاخرین کا انکار
فرماتے ہیں اس میں محل شبہ انکار تعدد ہے انکار ترکیب جو مسلمہ اہل حق ہے حقیقت

میں جاری ہو کر اعتراض نہیں کما لا یخفی علی اللبیب اسلئے مولانا بحر العلوم اس شبہ کا جواب
بیان فرماتے ہیں بلکہ غیر قول تک جو تحریر فرمایا ہے اس سے مولانا کا مقصد اصلی
یہی معلوم ہوتا ہے کہ انکار تعدد پر جو شبہات وارد ہوتے معلوم ہوتے ہیں ان سب
کا دفعیہ کر دیا جائے اور خلاصہ جواب مولانا بحر العلوم یہ ہے کہ صفت مذکورہ ہر چند مثل دیگر
صفات ذاتیہ واجب تعالی بذاتہا بسیط وغیر مخلوق ہے اور شائبہ ترکیب اور لوازم حدوث
اور امارات مخلوقیہ سے فی نفسہا مبرا اور منزہ ہے نہ منزل و مقروء ہونے کی گنجایش اور
نہ خبریہ و انشائیہ کی وہاں کوئی صورت لیکن صفت مذکورہ کو اخبارات و انشاءات کی
ساتھ تعلقات عارضہ زائدہ علی الحقیقۃ حاصل ہیں اور بوجہ تعلقات مذکورہ اسکو انشاء خبر
منزل و مکتوب وغیرہ کہتے ہیں اور صفت مذکورہ جب بذریعہ حرکات لسانی صادر ہوتی
ہے یعنی بواسطہ الفاظ و آلات علے المعنی اسکے تلفظ و تکلم کی نوبت آتی ہے تو اس مرتبہ میں
اسکا ذی اجزاء ہونا ضروری ہے کیونکہ لسان کا کلام بسیط کے تکلم پر قادر نہ ہونا سب پر
ظاہر ہے اور بوجہ اختلاف مظاہر امر ظاہر میں اختلاف ہو جانا مسلم ہے اسمیں کوئی عجب
نہیں یعنی کلام مذکور کے فی حد ذاتہ بسیط و قایم بذات الباری ہونے اور بوقت دلالت
الفاظ و تعلقات معلومہ اسکے مرکب اور انشاء و خبر وغیرہ قایم باللسان کہنے میں کچھ دشواری
نہیں کیونکہ یہ اختلاف و آثار بوجہ اختلاف مظاہر پیدا ہوا ہے جو لایق انکار نہیں
ان جملہ اوصاف کا مرجع فقط مرتبہ ثانی ہے فی حد ذاتہا صفت معلومہ حسب سابق بعینہ ویسی ہی
اب ہے الان کما کان اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں آیا خلاصہ کلام مولانا ممدوح یہ ہوا
کہ صفت کلام بسیط و قایم بذات الواجب ہے فی نفسہ نہ انشاء ہے نہ خبر نہ منزل ہو سکے
نہ مقروء البتہ بوجہ عروض تعلقات خاصہ اور بسبب تکلم لسانی یہ جملہ امور بواسطہ اس اطلاق
کئے جاتے ہیں کہ حقیقت کے لحاظ سے وہی کلام واحد بلحاظ مظاہر مختلفہ اور متعدد و بعض ظہور رہا
ہے یہ نہیں کہ مظاہر کے بدل جانے سے حقیقت اور ہو گئی اور کلام میں دو قسمیں ہو گئیں
اگر اس قسم کے اختلاف سے مصداق کلام میں تعدد مانا جائیگا تو پھر وہی میں حصر
کیا ہوگا جیسی ہی کلام محترم بین دفتی المصاحف اور جو شیء محفوظ فی الصدور جو کہ الفاظ

استحالہ سے مرکب ہے اتنی بڑی کی نظر ہیں وجود مولانا بحر العلوم نے یہ مسلک اقرب الی
التحقیق اختیار فرمایا کہ مصداق کلام میں اصل سے تعدد نہیں بلکہ حقیقت واحدہ ہے
اور مواطن مختلفہ میں وجودات متعددہ کے عروض سے حقیقت موجودہ میں تعدد تسلیم
کرلینا درست نہیں دیکھئے علما محققین ہر ایک موجود کے لئے چار وجود تجویز فرماتے
ہیں کما مر صفا اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ہر ایک وجود کے آثار و لوازم جداگانہ ہیں حالانکہ ان
وجودات و لوازم متعددہ مختلفہ کی وجہ سے موجود میں کوئی اختلاف و تعدد کا قائل نہیں
اور اس تقریر میں اگر کسی کو یہ خلجان ہو کہ حروف و الفاظ گو حقیقت کلام نہ ہوں مگر کلام
الہی بسیط کا اس میں موجود ہونا اور صفت الہی پر اُن کا متضمن ہونا جو بعض امور سے مستلزم
ہے کس طرح درست ہو سکتا ہے ذات باری اور صفات خداتعالیٰ واجب نہ کسی چیز کے
حال ہو سکیں نہ محل تو اسکے دفعیہ کے لئے مولانا بحر العلوم نے حضرت امام اعظم کا
یہ ارشاد و مکتوب فی المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فی الصدور غیر
حال فیہا نقل فرمادیا ہے چنانچہ احقر بھی اس عبارت کی نسبت پہلے تفصیل کر آیا
ہے تو اب اس قسم کے توہمات کی بھی گنجایش باقی نہ رہی اور وصیت نامہ میں حضرت
امام وکلامہ مقروء و مکتوب و محفوظ من غیر مزایلة عنه فرماتے ہیں
کما مر [illegible]۔ جب اس تقریر سے خوب محقق ہو گیا کہ حضرت مولانا بحر العلوم
کلام نفسی حق تعالیٰ کو الفاظ مرکبہ کے لئے مدلول وضعی نہیں مانتے بلکہ امر بسیط مثل دیگر
صفات واجبہ کے فرماتے ہیں اور مظاہر کے اختلاف سے صفت کلام میں تعدد کو بھی
تسلیم نہیں فرماتے تو اب اس ارشاد کے موافق وہ اشکال صعب جو بساطت کلام نفسی پر
وارد ہوتا تھا بسہولت طے ہو گیا۔ اور وہ اشکال جو بصورت تعدد مصداق پہلے ہوتا تھا بالکل
دفع ہو گیا اور یہی مذہب سلف کا ہے کہ تعدد صفت کلام ان کے ارشادات سے ثابت
نہیں ہوتا چنانچہ اسکا نمونہ حضرت امام ابوحنیفہ کی کلام بلاغت نظام ہے جو معروض ہو چکی
اور جسکو مولانا بحر العلوم بھی اس تحقیق کے ذیل میں نقل فرماتے ہیں جس میں حضرت
امام المسلمین قرآن کی نسبت صفة علی التحقیق مکتوب فی المصاحف مقروء بالالسن

محفوظ فی الصدور بھی فرماتے ہیں اور والحروف والکاغذ والکتابة کلہا
مخلوقة بھی ارشاد کرتے ہیں دیکھئے باوجودیکہ قرآن مجید کو صفت قدیم اور مکتوب وغیرہ
کہا ہے لیکن حروف کو پھر بھی حادث کہہ رہے ہیں جس سے صاف ظاہر ہے کہ مقروء و مکتوب
و صفت حقیقیہ کا مصداق واحد ہے یہ نہیں کہ ایک سے صفت نفسی اور دوسرے سے
کلام لفظی مراد ہو ورنہ پھر حروف کے حادث فرمانے کے کیا معنی ہونگے باقی رہا یہ امر کہ
حسب بیان سابق جب مولانا بحر العلوم کے نزدیک کلام نفسی کو کلام لفظی کے لئے
مدلول وضعی نہ کہا گیا تو اب باہم کیا علاقہ ہوگا تو اہل فہم تو انشاء اللہ ادنیٰ تامل سے
سمجھ جائیں گے کہ اس صورت میں دلالت عقلی ہوگی اور کلام لفظی کو اثر اور نفسی کو موثر
کہا جائیگا اور زیادہ تفصیل منظور ہے تو مقدمہ کتاب کو ملاحظہ فرمائیے احقر حسب تفصیل
ضروری اس مضمون کو عرض کر چکا ہے بلکہ مولانا کی اس عبارت سے چند مضامین تو
مقدمہ کی تائید ثابت ہوتی ہے مگر چونکہ طول زیادہ ہوا جاتا ہے اور نیز احقر بقدر حاجت
ان مضامین کو لکھ چکا ہے اسلئے تفصیل سے معذور ہوں اور اہل فہم کی فہم ثاقب پر حوالہ
کرتا ہوں بالجملہ مولانا بحر العلوم کی غرض اس کلام سے یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی صفت کلام
حقیقت میں ایک ہے اور بوجہ اختلاف مظاہر اسکو خبر و انشاء منزل و مقروء وغیرہ کہنا
درست ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ حروف و الفاظ قدیم ہیں اور نہ مولانا کی کلام سے ثبوت
قدم الفاظ کوئی عاقل تجویز کر سکے بلکہ ان کے ارشادات سے حدوث الفاظ صاف
ثابت ہوتا ہے چنانچہ اس کی وجہ معروض ہو چکی ہے اور اگلی کلام میں مواقع متعدد سے
یہ امر ثابت ہوتا ہے اسکے بعد مطلب مذکور کے ایضاح کے لئے مولانا بحر العلوم ایک
مثال بیان فرماتے ہیں ولنمثل لذلک مثلا فان الکیفیة صفة بسیطة قارة
فی حد ذاتہا فاذا وجدت بالحرکة صارت غیر قارة و ذات اجزاء غیر
مجتمعة واذا وجدت فی موضع دفعة صارت قارة واذا وجدت فی
محل صغیر صارت صغیرة وفی کبیرة کبیرة فکذلک صفة الکلام فی ذاتہ
بسیطة لہا تعلقات لمعانی مختلفة کثیرة فاذا اراد المتکلم التکلم باللسان

فیصیر ھی متعلقۃ بمعنی ملفوظۃ اولا مع ھیئۃ فصارت لفظا ثم
ھی متعلقۃ بمعنی اخر یکتسی تعینا اخر وھیئۃ اخری فیکون ملفوظا
ثانیا فصارت لفظۃ اخری وھکذا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ کیفیت باوجودیکہ صفت بسیطہ
حقیقۃ الاجزا ہے مگر جب زید یہ حرکت موجود ہوتی ہے تو غیر مجتمع الاجزا ہوتی ہے اور جب
وہ صفت واحدہ کسی محل میں متحقق ہوتی ہے تو مجتمع الاجزا ہوتی ہے اور محل صغیر میں آتی ہے
تو اسوقت صغیر ہوتی ہے اور کبیر میں جاتی ہے تو کبیر ہو کر موجود ہوتی ہے تو جیسے یہ صفت
واحدہ محل و مظہر کی اختلاف کی وجہ سے مختلف الآثار ہو جاتی ہے اور اسکی حقیقت میں
تعدد و اختلاف نہیں ہوتا اسی طرح پر صفت کلام کو خیال کر لیجیے کہ حقیقت میں اگرچہ بسیط
ہے لیکن تعلقات مختلفہ کی وجہ سے احکام مختلفہ اُسپر صادق ہونگے جب اس کے تکلم
کی نوبت آئیگی تو ملفوظ ہو جائیگی اور ہیئۃ خاص کی وجہ سے اسکو لفظ کہیں گے اور جب
تعلق ثانی پیدا ہوگا اور دوسرا التعین اور ہیئت لاحق ہوگی تو وہی صفت دوسری دفعہ
ملفوظ ہوگی اور دوسرا لفظ کہلائیگی اور اسی طرح پر تعلقات و تعینات مختلفہ کی وجہ سے
اس صفت بسیطہ پر ملفوظ و الفاظ کا اطلاق درست ہوگا مگر اسکی حقیقت وہی ہے جو
تھی سر مو تفاوت نہیں محض ان امور عارضہ کی وجہ سے یہ اطلاقات اس پر کیے جاتے ہیں
اس کلام سے بھی صاف یہی معلوم ہوتا ہے کہ بحر العلوم کے نزدیک کلام الہی کی صفت
میں تعدد نہیں فی حد ذاتہ وہی صفۃ البسیطۃ حقیقیہ ہے البتہ لفظ و ملفوظ ہونا حادث و
جو امور عارضہ کی وجہ سے اسکے لئے ثابت ہوا ہے چنانچہ اسکے بعد بطور تفریع فرماتے
ہیں فالکلام الالٰہی صفۃ واحدۃ قائمۃ بذاتہ یختلف تعیناتہ بالمحال و
ھی فی حد ذاتہ قدیمۃ فاذا نزل علی لسان جبرئیل علیہ السلام کساھا
تعینات بہا صارت مرتبۃ الی آخرہ فاقال اس ارشاد سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے
کہ صفت مذکورہ فی حد ذاتہ قدیم و بسیط ہے اور تعلقات متعددہ عارض ہیں نزول اور
تعینات اور ترتب وغیرہ آثار حدوث سے ہیں تعینات مذکورہ نزول علی اللسان کے
وقت موجود ہوتے ہیں اور تعینات مذکورہ کی وجہ سے ترتب آجاتا ہے اور یہ جملہ امور

حادث ہیں اس کے بعد پھر اس مضمون کی توضیح کرتے ہیں فالحقیقۃ واحدۃ و
ظھوراتھا مختلفۃ فطورا یظھر بکسوۃ واخری باخری وظھور شئ واحد
بتعینات شتی غیر منکر عقلا و شرعا الغرض مولانا ممدوح کے ان ارشادات
متعددہ سے یہ امر کالعیان ہے کہ وہ صفت کلام کو حقیقت واحدہ فرماتے ہیں اور الفاظ
و حروف اسکے لئے مظاہر اور بمنزلہ کسوہ و لباس کے ہیں ان کے تعدد سے اس میں تعدد
نہیں آتا اور نہ مظاہر کے حدوث سے اس میں حدوث کا وہم پیدا ہوا اور چونکہ یہ مضمون
ظاہر اقوال متاخرین کے خلاف معلوم ہوتا تھا اسلئے مکرر کر اسکو بیان فرما دیا مگر
آفرین ہے اُن مدعیان علم کے فہم و انصاف پر جو اس قدر تصریحات اور نیز سیاق و سباق
سے قطع نظر فرما کر اب بھی یہی فرماتے ہیں کہ مولانا بحر العلوم بھی حدوث الفاظ کو تسلیم
نہیں فرماتے حالانکہ حدوث الفاظ اُن کے ارشادات سے اہل تدبر و فہم کو بظاہر نظر آتا
ہے مثل مشہور عین فادر بعف غین فادر بعف میرا نام محمد یوسف سنا تو پہلے بھی تھا
مگر اب آنکھوں سے مشاہدہ ہو گیا اور اگر ان باتوں کو سمجھنے کا دماغ نہیں تو اسیقدر دلیل
سمجھئے کہ ادنئے فہیم بھی فوراً تسلیم کرلے کہ مولانا بحر العلوم الفاظ و حروف کو حادث فرماتے
ہیں اول تو دیکھئے مولانا بحر العلوم فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کا بھی فقہ اکبر کی عبارت سے
یہی مطلب معلوم ہوتا ہے جو میں نے بیان کیا اور اس کے بعد مولانا نے حضرت امام
کی وہی عبارت ذکر کی ہے جو مکرر عرض ہو چکی ہے جس میں صاف حروف کو مخلوق فرمایا
ہے تو اب یہی مطلب بحر العلوم کا ہونا چاہئے علاوہ ازیں والحروف مخلوقۃ کی شرح میں مولانا
بحر العلوم فرماتے ہیں وھذا لان الحروف انما ھی نحو من انحاء التعینات
التی اکتسی بھا الکلام عند التلفظ ولا شک انھا مخلوقۃ اسی طرح پر
حضرت امام نے جو لفظنا بالقرآن مخلوق فرمایا ہے اس کی شرح میں لکھتے ہیں
وارادنا اللفظ التلفظ وھو فعلنا مخلوق البتۃ او ارادبہ کسوۃ التعین
الذی اکتساہ القرآن علی اللسان وھو ایضا مخلوق لا شک فیہ لفظ کے
دو معنے بیان کئے ہیں اول تلفظ جو فعل متکلم ہے جسکو مخلوق البتہ فرماتے ہیں دوسرے

دوسرے کسو تعین جس سے حسب بیان سابق خود الفاظ مراد ہیں اور اُس کو بھی وہم
ایضا مخلوق لا شک فیہ فرماتے ہیں اور اسی عبارت میں یہ بھی ہے وفی تمہید
الشیخ عبد الشکور السالمی ایضا ما یعنی بہ جس سے معلوم ہوتا ہے مولانا
بحر العلوم اس مسئلہ میں اُن کے ہمزبان ہیں اور صاحب تمہید شبہہ وہ حروف الفاظ
کو حادث شمار رہے ہیں بلکہ قائلین قدم کے کفر تک نوبت پہنچا رہے ہیں کما مر
اور اسی تقریر کے اخیر میں یہ بھی فرماتے ہیں وما قال محققو الحنابلة ونقلوه عن الحبر
الهمام الامام احمد بن حنبل رضی الله تعالی عنه ان القرآن الذی هو
غیر مخلوق هو هذه الالفاظ المقروءة مرادهم ما ذکرنا والذین جاءوا
منهم من بعدهم لم یتعمقوا فی تحصیل معناه ظنوا ان هذه الحروف بهذا
الترتیب قدیمة حتی توجه الطعن الیهم یعنی حضرت احمد اور محققین حنابلہ سے
یہ قول جو ثابت ہوا ہے کہ وہ الفاظ مقروءہ کو قدیم فرماتے ہیں تو انکی مراد بھی وہی ہے جو
حضرت امام ابو حنیفہ اور دیگر ائمہ نے فرمایا ہے لیکن متاخرین حنابلہ جنہوں نے انکے
فہم مطلب میں تدبر نہیں کیا وہ یہ سمجھ گئے کہ الفاظ مرتبہ قرآنی قدیم ہیں جس کی وجہ سے
وہ مطعون ہوئے انصاف سے دیکھ لیجئے کہ مولانا بحر العلوم کس تصریح بلیغ کے ساتھ
حدوث الفاظ کو ثابت فرما رہے ہیں اور محققین حنابلہ اور خود حضرت امام احمد کا بھی
مذہب بتلا رہے ہیں الحمد للہ مولانا بحر العلوم کی اس عبارت طویل سے ہمارا مدعا بخوبی
ثابت ہوگیا اگرچہ اہل معقول نے اس کلام کو اپنے ثبوت مدعا کے لئے نقل فرمایا تھا
اور اُن کا دارومدار چند دعووں کا اسی عبارت پر تھا امام اعظم اور امام احمد رضی اللہ تعالی
عنہما کو اسی بنا پر قائل قدم الفاظ کہا تھا قاضی عضد کی عبارت کا جو مطلب سمجھے تھے
اسکی اثبات و ترویج کے لئے اسی عبارت کو متمسک علیہ بنا رکھا تھا حضرت داؤد طائی رحمۃ
اللہ علیہ کو اپنے مدعا کا موید بھی اسی عبارت سے سمجھ رکھا تھا سو وہ تو سب کافور
ہوگیا اب اس کے عوض یہ ہوا کہ مولانا بحر العلوم کے ارشاد کے موافق خود قاضی عضد
اور حضرت امام اعظم اور امام احمد بن حنبل اور دیگر ائمہ کا وہی مذہب قرار پایا جس کی نسبت

ہم نے دعویٰ کیا تھا کہ جمہور اہل سنت کا مسلک ہے اب کچھ عجب نہیں جو مولانا بحر العلوم
پر بھی الجواد و قد یکبو کا حکم جاری کرنا پڑے مگر اس سے زیادہ ہماری حقانیت کی اور کیا دلیل
ہوگی کہ مخالف عجالۃً انہی کے استدلال کو کرنی الوقوع جس پر بہت سے دعووں کا دارومدار
تھا باطل فرما رہے ہیں اور اپنے ہاتھوں سے اسکی تخریب کے درپے ہوں نظر بریں ہمارا یہ
کام نہیں کہ کلام بحر العلوم اور ارشاد قاضی صاحب میں تطبیق بیان کی جائے اور
ارشادات مولانا کا ماخذ کلام قاضی صاحب میں معین کیا جائے مگر اطمینان ناظرین
کے لئے بالاجمال عرض کئے دیتا ہوں انشاء اللہ تعالیٰ منصف فہیم کے لئے کافی
ہوگا سو یہ امر تو معلوم ہو چکا ہے کہ مولانا بحر العلوم کی غرض اس تحقیق سے صرف اثبات
بساطت کلام نفسی اور نفی تعدد مصداق کلام باری ہے چنانچہ تقریر سابق کے ملاحظہ
کے بعد کسی عاقل کو اس میں گنجایش تردد باقی نہیں البتہ اندیشہ خلجان و تردد فقط اس
امر میں ہے کہ قاضی صاحب کے ارشاد سے مدعا مولانا بحر العلوم کیونکر ثابت
ہوتے ہیں اور کلام قاضی اُن پر کیونکر مطابق ہو سکتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ امر
تو خود کلام قاضی صاحب سے بالتصریح معلوم ہوتا ہے کہ وہ حدوث الفاظ کے منکر ہیں
اور اسی وجہ سے چند اعلام محققین نے قاضی صاحب کے اس ارشاد کو سفسطہ اور طور
عقل سے خارج فرمایا ہے مگر مولانا بحر العلوم نے الفاظ کے معنے ظاہری ترک فرما کر
کلام قاضی کو اس پر محمول کیا کہ اُن کی مراد الفاظ سے کلام لفظی ہے نفس الفاظ مراد نہیں
اور چونکہ حسب ارشاد مولانا کلام لفظی و نفسی کی حقیقت عند السلف امر واحد ہے تو اب
کلام لفظی کو حادث کہنا بالنظر الی الحقیقت درست نہ ہوگا بلکہ تحقیق مذکورہ اور مذاہب
سلف کے صراحۃ مخالف ہوگا اسلئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ متاخرین اشاعرہ کا
یہ کہنا کہ امام اشعری کے نزدیک بھی مثل معتزلہ کلام لفظی حادث ہی صحیح نہیں بالجملہ
قاضی صاحب کو اس موقع میں کلام لفظی بالمعنی المذکور ثابت کرنا منظور ہے اثبات قدم
الفاظ و حروف ہرگز مقصود نہیں اسلئے قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ معنی سے حضرت
شیخ اشعری کی مراد مقابل الفاظ یعنی مقابل کلام لفظی ہرگز نہیں ورنہ مفاسد عدیدہ لازم

آ میں گے جلکہ معنی متقابل عین یعنی کلام نفسی صفت بسیطہ قائمہ بذات الباری مراد ہے
اور یہ کلام نفسی لفظ و معنی دونوں کو شامل ہے اب اس ارشاد قاضی صاحب سے
بظاہر یہ سمجھ میں آتا ہے کہ جب کلام نفسی لفظ کو بھی شامل ہے تو بالضرور مصداق کلام
نفسی متعدد ہو جائیں گے اسلئے حضرت بحر العلوم نے اس شمول کی کیفیت مفصلاً بیان
فرما دی کہ شمول مذکور سے قاضی صاحب کا یہ مطلب ہے کہ حقیقت کلام اگرچہ فی نفسہ
متحد ہے مگر بوجہ تعلقات مختلفہ مظاہر مختلفہ میں اسکا ظہور ہو رہا ہے یعنی کلام واحد ہے
اور اسکے پیرائے اور مظاہر متعدد ہیں یہ نہیں کہ خود کلام متعدد ہو گئی اور اس امر کو حضرت
مولانا نے دلیل و مثال سے ثابت و ظاہر فرما دیا خلاصہ ارشاد مولانا یہ ہے کہ یہ شمول ایسا
نہیں جیسا الفاظ عین اپنے مصادیق مختلفہ کو شامل ہے بلکہ قاضی علیہ الرحمہ کی مراد اس
شمول سے وہ شمول ہے جو کہ حقیقت انسانیہ میں بنسبت زید و عمرو و بکر وغیرہ پایا جاتا ہے
کہ باوجود تعدد مصادیق حقیقۃ انسانیہ میں اصلا تعدد نہیں آیا علی ہذا القیاس کلام نفسی
صفت حقیقی کلام لفظی اور کلام نفسی مدلولات وضعیہ الفاظ اور نقوش کتابی اور حروف
متخیلہ کے ضمن میں موجود ہے لیکن کسی قسم کا تعدد و کثرت اس میں موجود نہیں باقی
توہم حلول کو مکرر دفع کر چکا ہوں چنانچہ حضرت مولانا نے اس ارشاد کی تائید قاضی صاحب کے
وھو مکتوب فی المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فی الصدور فرمانے سے اہل فہم کو
معلوم ہوتی ہے اب اس پر خود قاضی صاحب کو یہ شبہ ہوا کہ کوئی اس سے قدم الفاظ
و حروف نہ سمجھ جائے تو اس وفیہ کے [illegible] وھو غیر الکتابۃ و القراءۃ و اللفظ الحادثۃ
فرما دیا جسکو حضرت بحر العلوم الفاظ مکتوبہ و مقروء و محفوظہ پر حمل فرماتے ہیں بالجملہ یہی دو
تین قیدیں تو ایسے تھے جن کی وجہ سے کلام قاضی مغلط اور مخالف عقل سمجھی جاتی تھی سو محقق
محقق بحر العلوم نے محامل صحیحہ پر حمل فرما کر کلام قاضی صاحب کا امر تحقیقی اور حق صحیح
ہونا ظاہر کر دیا اور ارشاد قاضی لا انہ بعد التامل تعرف حقیقتہ کی تفسیر جو جو
وجوہ فرمائی جس سے اثبات بساطت و عدم تعدد وجوہ کہ مولانا بحر العلوم کا مقصد تھا جو لی
نہ ہو گیا البتہ اگر عبارت کے موافق الفاظ سے مراد نقش حروف دال الفاظ کے لیجئے اور شمول [illegible]

شمول علی الحقائق المتعددہ سمجھ لیجئے تو پھر انشاء اللہ قیامت تک نہ کلام قاضی صاحب
عقل و نقل کے مطابق ہو سکیگی نہ مولانا بحر العلوم کا استدلال عبارت مذکورہ سے صحیح
ہو سکیگا بلکہ یہی کہنا پڑیگا کہ خدا معلوم قاضی صاحب نے کس خوبی پر اس کے بارہ
میں بعد التامل تعرف حقیقتہ فرما دیا اور مولانا بحر العلوم نے کیا سمجھ کر اس کو حق صریح
اور واجب التسلیم کہہ دیا یقیناً علمای مذکورین کی تکذیب اور آجکل کے اہل معقول کی تصویب
جو بنسبت کلام قاضی کی گئی ہے اگر قاضی صاحب کی رو برو پیش کی جاتی تو حضرت
قاضی صاحب تکذیب مذکورہ کو بر رجحان صاحبوں کی تصدیق پر ترجیح دیتے واقعی
بزرگوں کا یہ فرمانا کہ دانا دشمن نادان دوست سے بہتر ہے سراسر حق ہے بالخصوص جبکہ
نادان کی دوستی محض اپنی غرض اور نفع کے حصول پر مبنی ہو پھر تو پوچھنا کیا ہے اور
زیادہ تر تعجب تو اسپر آتا ہے کہ جن صاحبوں نے کلام قاضی کی تشریح اور تحقیق موافق
جمہور سلف فرمائی تھی اہل معقول نے ان کو بھی فقط نفس تصدیق کی وجہ سے اپنا موافق
بنا لیا اور جمہور اہل نقل و عقل کے مخالف بتا دیا اگر مولانا بحر العلوم کو یہ کیفیت معلوم ہو تو
اہل سمجھ سکتا ہے کہ ان کو اپنی تحقیق پر کسقدر حسرت بلکہ ندامت لاحق ہو جو صاحب کلام
بحر العلوم اور قاضی صاحب کی تصدیق میں نقل فرما رہے ہیں اور اس سے کلام لفظی
یعنی الفاظ و حروف کے ثبوت قدم کا خیال جما رہے ہیں ان کے ذمہ جملہ امور سے قطع نظر
کر کے اس قدر تو ضرور لازم ہے کہ مولانا بحر العلوم اور قاضی صاحب کے ارشاد میں
وجہ توفیق و انطباق بیان فرماویں اور جس غرض کے لئے مولانا بحر العلوم نے کلام قاضی
علیہ الرحمہ کو نقل کیا ہے اس غرض کو مع وجہ ثبوت تحریر فرماویں سارا عبارت فی آخر الامر وقت
کو جو صاحب فہم بنظر تدبر ملاحظہ فرماوینگے انشاء اللہ مع شے زائد ہمارے دعوے کی تصدیق
اس میں پاویں گے اور اس بحث موجودہ کے متعلق تو جملہ امور ہمارے مفید مدعا اس
عبارت سے ثابت ہوتے ہی تھے بڑا امر یہ بھی محقق ہو گیا کہ صفت کلام حقیقت
میں مدلولات وضعیہ الفاظ نہیں جس کی وجہ سے چند امور مذکورہ مقدر کتاب بھی بشرط
فہم محقق ہو گئے والحمد للہ الوھاب مولانا بحر العلوم کی اس تحقیق عجیب نے قاضی

صاحب کا ارشاد جو ظاہر البطلان معلوم ہوتا تھا اور سب کے مخالف نظر آتا تھا واقع
میں بنظر تدبر و تعمق حق صراح اور واجب التسلیم ہو گیا اور بنظر انصاف مولف ثانی
کے جملہ استدلالات عقلیہ و نقلیہ کا جواب ہو گیا ہم جہاں تک خیال کرتے ہیں
اون کے استدلالات عقلیہ و نقلیہ سابقہ و لاحقہ کا جواب اس میں موجود معلوم ہوتا ہے
اور یہ امر بھی بالبداہتہ ظاہر ہو گیا کہ ترتب و تعاقب کے دفعیہ کے لیے جو قاضی صاحب
نے بجوابہ ان ذلک الترتب بسبب عدم مساعدۃ الآلۃ فرمایا تھا اس سے
کلام نفسی واجب تعالیٰ کو حدوث سے بچانا اور مرجع حدوث الفاظ کو ٹھہرانا تھا
کا مراد اور نیز یہ بھی معلوم ہو گیا کہ کتابتہ و قراءۃ و حفظا جسکو قاضی صاحب حادث فرماتے
ہیں اس میں وہی دو احتمال ہونے چاہئیں جو لفظ تلفظ میں دو احتمال مولانا بحر العلوم
فرما چکے ہیں ایک کتابت و قراءت و حفظ جو فعل عبد ہے دوسرے الفاظ و حروف مکتوبہ
مقروءہ محفوظہ اور فعل سابق دونوں امر کی نسبت اقرار حدوث ضروری ہوگا اور
ملفوظ جس کو قدیم فرما رہے ہیں اس سے مراد کلام حقیقی بسیط ہے کما مر انفا اور
یہ بھی محقق ہو گیا کہ قاضی صاحب نے جو اخیر کلام میں یہ فرمایا تھا وھذا الذی ذکرناہ
وان کان مخالفا لما علیہ متاخروا اصحابنا الا انہ بعد التامل تعرف
حقیتہ اس سے یہی مقصود تھا کہ ہر چند متاخرین اشاعرہ کلام الٰہی کے لیے دو مصداق
ایک نفسی اور دوسرا لفظی فرما رہے ہیں اور اس میں تعدد کے قائل ہیں اور ظاہر نظر
میں یہی امر درست اور بے تکلف معلوم ہوتا ہے مگر تامل کے بعد ہمارے بیان
کی حقیقت معلوم ہوگی اور تعدد مذکور کے انتفا کی حقیقت اور منفعت اور مصلحت ظاہر
ہوگی چنانچہ مولانا بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے منافع اور خوبی بتلا دی قاضی
صاحب کا یہ مطلب ہرگز نہ تھا کہ الفاظ منطوقہ قدیم و غیر مخلوق ہیں جیسا کہ اہل معقول
نے ظاہر نظر میں سمجھ لیا ہے بالجملہ قاضی صاحب اور مولانا بحر العلوم وغیرہ اکابر محققین
جو متاخرین کا خلاف اور سلف صالحین کا اتباع کر رہے ہیں اسکا منشا تعدد اور
وحدت صفت کلام ہے قدم و حدوث کلام لفظی ہرگز متنازع فیہ نہیں اس میں سلف

و خلف سب موافق ہیں البتہ بعض متبدعین حنابلہ جیسے ناخلف کا ذکر نہیں لیکن
تعدد کے بعد جیسے طریقہ سلف جسکو ان محققین نے اختیار فرمایا ہے مستحسن و صواب
معلوم ہوتا ہے ایسے ہی یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ یہ خلاف جزئی اور اختلاف ظاہری ہے
اصل امر میں سب موافق ہیں اور باہم تطبیق کچھ دشوار نہیں چنانچہ سید شریف
کا قاضی صاحب کی نقل عبارت کے بعد یہ فرمانا ولا شبہۃ فی انہ اقرب الی
الاحکام الظاہریۃ اسی جانب مشیر ہے کہ یہ اسلوب ظاہر احکام کے مناسب یا قریب
ہے ورنہ حقیقت میں مآل واحد ہے فقط عنوان و تعبیر کا فرق ہے چنانچہ اہل فہم
پر ظاہر ہے احقر کی خامہ فرسائی کی ضرورت نہیں اور مولانا بحر العلوم نے جو معنی قاضی
صاحب کی عبارت کے سمجھے ہیں ان کی تائید قاضی عضد کی اس کلام سے بھی
جو انہوں نے عقاید عضدیہ میں تحریر فرمائی ہے مفہوم ہوتی ہے وھو ھذا والقرآن
کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق وھو المکتوب فی المصاحف المقروء بالالسن
والمکتوب غیر الکتابۃ والمقروء غیر القراءۃ انتہی جب علامہ عضد نے
قرآن کو غیر مخلوق فرمایا اور اسی کو مکتوب و مقروء کہا تو اب بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا
کہ نقوش کتابی اور الفاظ منطوقہ قدیم ہیں اور حقیقت کلام الٰہی یہی نقوش الفاظ ہیں
تو اس شبہ کو زائل کرنے کے لیے المکتوب غیر الکتابۃ فرما کر الفاظ و نقوش کی حدوث
کی طرف اشارہ کر گئے کلام الٰہی غیر مخلوق کو مکتوب و مقروء فرمانے سے وحدت مذکورہ
مولانا بحر العلوم صاف مفہوم ہوتی ہے اور نیز عبارت عقاید و فقہ اکبر میں کچھ تفاوت
نہیں تو جو مطلب اسکا حسب ارشاد مولانا بحر العلوم محقق ہو چکا ہے وہی مطلب اسکا
سمجھنا چاہئے اور یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ کتابت اور قراءت سے قاضی عضد کی مراد
نقوش کتابی اور الفاظ منطوقہ ہیں اور عقاید کی اس عبارت کی شرح میں محقق دوانی رحمۃ اللہ
علیہ نے اپنی ایک تحقیق بیان فرمائی ہے جو مولانا بحر العلوم کی تحقیق کے سراسر موید ہے
اور اسکا کچھ حصہ مقدمہ کتاب میں ہم نقل بھی کر چکے ہیں مگر ساری عبارت یہ ہے ولنا فی
تحقیق الکلام کلام یتوقف علی تمہید مقدمۃ ھی ازید ما الکلام النفسی.

صفة یمکن بها من نظم الکلمات وترتیبها علی الوجه الذی ینطبق
علی المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهو مبدء الکلام النفسی
وهی غیر العلم فانها قد یتخلف عن العلم فان کلام الغیر معلوم لنا
فقد تعلق به علمنا ولم یتعلق به تلك الصفة منا فلیس کلامنا
بل کلامنا هو الکلمات التی رتبناها فی خیالنا لا غیر وما رتبه
غیرنا فهو کلام الغیر اذا تمهد ذلك فنقول کلام الله تعالی هو الکلمات
التی رتبها الله تعالی فی علمه الازلی بصفته الازلی الذی هو مبدء
تالیفها وترتیبها وهذه الصفة قدیمة وتلك الکلمات المترتبة ایضا
بحسب وجودها العلمی ازلی بل الکلمات والکلام مطلقا کسائر
الممکنات ازلیة بحسب وجودها العلمی ولیس کلام الله تعالی الا
ما رتبه الله تعالی بنفسه من غیر واسطة والکلمات لا تعاقب بینها فی
الوجود العلمی حتی یلزم حدوثها وانما التعاقب بینها فی الوجود
الخارجی وهو بحسب هذا الوجود کلام لفظی وبهذا الوجه سالم عما
یلزم المذاهب المنقولة مثل ما یلزم علی مذهب المعتزلة من کون کلام
الله تعالی قائما بغیره وعلی مذهب الکرامیة من کونه تعالی محلا
للحوادث وعلی مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع
بداهة تعاقبها وتجددها وعلی ما هو ظاهر کلام متقدمی الاشاعرة
من ان الالفاظ والحروف لیست کلام الله تعالی بل معانیها وعلی ما
دل به المصنف کلام الشیخ من ان الاصوات مع کونها من الاعراض
السیالة قائمة بذاته تعالی من غیر ترتب والترتب فیها لقصور الالة
فانه یودی الی سفسطة ولا یلزم علی ذلك ما رتبه المصنف علی متقدمی
الاشاعرة من المحذورات فان حینئذ یکون کلام الله تعالی وانکار
کون ما بین الدفتین کلام الله تعالی یکون کانکار کون ما بین اوراق

دیوان الحافظ کلام الحافظ فیکون کفرا فی حق القرآن اذ لیس معنی
کون هذا المکتوب کلام الله تعالی الا انه ذلك الکلام موجود بالوجود
اللفظی ولعل المتامل الصادق لما رفض التعصب والجدال یشهد بحقیة
هذا المقال- اس کلام سے صراحۃً دعوے بساطۃ کلام نفسی محقق ہوگیا اور حدوثہ
بحسب هذا الوجود کلام لفظی اور متقدمین اشاعرہ پر اعتراض کرنے سے اتحاد
مصداق بطور معلوم ظاہر ہوگیا اور آخر کلام میں ذلك الکلام موجود بالوجود
اللفظی فرماتے سے اور اس کی توضیح ہوگئی الحاصل وہی ہر دو امر جو مولانا بحر العلوم
فرما چکے ہیں اونہیں کو محقق بھی حق فرماتے ہیں فقط اتنا اختلاف ہے کہ محقق نے
کلام قاضی کو ظاہر پر حمل فرما کر اس پر انکار کیا ہے اور مولانا بعد تاویل اسکو حق فرماتے
ہیں مگر ہمارے مطلب کے بالاتفاق ہر دو صاحب مصدق ہیں اور یہ بھی معلوم ہوگیا
کہ اس میں انشائیہ و خبریہ صدق و کذب کی گنجایش نہیں اور یہ بھی ظاہر ہوگیا کہ کلام
نفسی بمعنی مدلولات وضعیہ الفاظ صفات ذاتیہ واجب تعالی میں محسوب نہیں اور
اسکا قدیم ہونا بحسب وجود علمی ہے باعتبار وجود خارجی نہیں پھر تعجب ہے ان صاحبوں
سے جو کلام لفظی مرکب کو باعتبار وجود خارجی مرکب اور قایم بذات الباری فرماتے ہیں
اور محقق دوانی کلام نفسی بالمعنی الثانی کو بحسب وجود خارجی کلام لفظی فرماتے ہیں
جس سے کلام لفظی کا حدوث اظہر من الشمس معلوم ہوتا ہے اور فاضل چلپی نے بھی
کلام قاضی صاحب کو خارج عن طور العقل بیان کرکے یہی جواب دیا ہے ویندفع
بما قیل من ان المراد باللفظ اللفظ القائم بذاته تعالی وبالتلفظ اللافظ
القائم بنا الخ اہل فہم جانتے ہیں کہ لفظ قایم بذاتنا سے الفاظ منطوقہ اور قایم بذات
الباری سے کلام نفسی بالمعنی الثانی مراد ہے الحاصل کلام لفظی کا حدوث اس قدر
دلائل قویہ سے محقق ہو چکا ہے کہ اہل عقل کو گنجایش انکار نہیں اور جو دلائل قدم کلام لفظی
کے بارے میں ان صاحبوں نے نقل فرمائی تھیں وہ بحمد اللہ حوالینا ولا علینا
کا مصداق ہو گئیں اور جو ایک دو عبارت اور باقی رہی ہے اس کی کیفیت بھی بطریق

اجمال عرض کرونگا گو اب کسی جواب کی حاجت معلوم نہیں ہوتی البتہ یہ عرض کردینا کچھ
قدر اہتمام کے قابل معلوم ہوتا ہے کہ کلام نفسی صفت ذاتی کے معنے حسب ارشاد
مولانا بحر العلوم اور محقق دوانی جو مذکور ہو چکے ہیں اور متعدد کتاب میں بھی کسی قدر
تفصیل سے گذر چکی ہیں اُن کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے اہل معقول کو جہاں اور خرابیاں
پیش آرہی ہیں منجملہ اُن کے ایک بڑی خرابی یہ بھی ہے کہ معنی نفسی کی حقیقت ابتک
اُن کے ذہن نشین نہیں ہوئی چنانچہ ابحاث سابقہ میں مکرر اسکا تجربہ ہو چکا ہے اور
اس بحث میں بھی عنقریب اسکی بحث آنے والی ہے اور چند مواقع اور بھی ایسے ہی
آنے والی ہیں اسلئے اسکا ملحوظ رکھنا ضرور ہے اور صاحب تمہید اور ملا علی قاری اور حضرت
شاہ ولی اللہ صاحب اور امام ابن ہمام اور امام غزالی اور علامہ سعد الدین رحمۃ اللہ علیہم
وغیرہم نے اپنی تصنیفات میں کلام الٰہی کی نسبت مثل مولانا بحر العلوم وحدۃ مذکورہ کے
قایل ہیں اور تعدد ظاہری جو ظاہر کلمات اشاعرہ سے مفہوم ہوتا ہے اس کے منکر
چنانچہ مولانا بحر العلوم نے صاحب تمہید کا حوالہ بھی اس امر میں بیان فرمایا ہے اور
عبارات سابقہ کے ملاحظہ سے بھی اہل انصاف کو انشاء اللہ محقق ہو جائیگا مگر بوجہ عدم
ضرورت وخوف طوالت در طوالت اُسکو ترک کرکے یہ عرض کرتا ہوں کہ صاحب
مواقف نے دیباچہ کتاب میں قرآن کو قدیم کہا ہے اور اُس قدیم کو مکتوب ومقروء
وغیرہ اوصاف کے ساتھ متصف فرمایا ہے اسپر سید شریف فرماتے ہیں وصف
القرآن بالقدم هذا تصریح بما یدل علی انه هذه العبارات المنظومة کما
هو مذهب السلف حیث قالوا ان الحفظ والقراءة والکتابة حادثة
لکن متعلقها اعنی المحفوظ والمقروء والمکتوب قدیم الی آخر مقالته
اب اس پر مؤلف مجاز فرماتے ہیں کہ سید شریف کا یہ ارشاد نظم وعبارت کے قدیم
ہونے پر نص صریح ہے مگر اسکا جواب تحقیقی قابل قبول اہل انصاف تو وہی ہے
جو مولانا بحر العلوم محققین حنابلہ کے الفاظ مقروءہ کے قدیم فرمانے کی توجیہ کرچکے
ہیں اور اس ارشاد سید صاحب میں بنظر تامل اسی اتحاد حقیقۃ ومصداق کلام نفسی

وکلام لفظی کی طرف اشارہ ہے جس کی تفصیل مولانا بحر العلوم کی کلام میں عرض کرچکا
ہوں اور یوں جواب کافی یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حسب نقلیات معتبرہ مذکورہ نظم وغیرہ کا
اطلاق معنے وضعیہ الفاظ پر بھی درست ہے جسکو کلام نفسی بالمعنی الثانی کہتے ہیں جو ابھی
عرض کرچکا ہوں اب عرض یہ ہے کہ عبارت سید شریف کی اور عبارت سابقہ مولانا بحر العلوم
کی تو مؤلف ثانی نے بنظر تائید عبارت رسالہ مفروضہ قاضی عضد تحریر فرمائی تھی جن کی
کیفیت معروض ہو چکی اب ایک عبارت علامہ سعد الملۃ والدین کی اُس کی تائید میں
مؤلف اول پیش کرتے ہیں جو بجنسہ منقول ہے وذهب بعض المحققین الی ان
المعنی فی قول مشایخنا کلام الله تعالی معنی قدیم لیس فی مقابلة اللفظ
حتی یراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل فی مقابلة العین والمراد به ما لا
یقوم بذاته کسائر الصفات ومرادهم ان القرآن اسم للفظ والمعنی
شامل لهما وهو قدیم لا کما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب
الاجزاء فانه بدیهی الاستحالة للقطع بانه لا یمکن التلفظ بالسین من بسم الله
الا بعد التلفظ بالباء بل المعنی ان اللفظ القائم بالنفس لیس مرتب الاجزاء
فی نفسه کالقائم بنفس الحافظ من غیر ترتب الاجزاء وتقدم البعض علی
البعض والترتب انما یحصل فی اللفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وهذا
معنی قولهم المقروء قدیم والقراءة حادثة واما القائم بذات الله
تعالی فلا ترتب فیه حتی ان من سمع کلام الله سمعه غیر مرتب الاجزاء
لعدم احتیاجه الی الآلة وهذا حاصل کلامه انتهی احقر کہتا ہے
یہ امر تو مسلم کہ علامہ موصوف قاضی صاحب کی تائید کرتے ہیں مگر قدم کلام لفظی جو منشاء
نزاع ہے کسی طرح اس کلام سے ثابت نہیں ہوتا جو کہ مؤلف اول کا نقل عبارت سے
مقصود ہے بلکہ بجائے قدم حدوث مفہوم ہوتا ہے دیکھئے جملہ لا کما زعمت الحنابلة
من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بدیهی الاستحالة الخ حدوث نظم پر
بطور تصریح دال ہے کچھ معلوم نہیں مؤلف اول کیا سمجھکر اسکو پیش فرماتے ہیں اور

بنظر تامل دیکھیے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ مولف اول نے اس عبارت کو بلا تدبر اسیطرح
پر نقل فرما دیا ہے جیسا مولف ثانی نے مولانا بحر العلوم کی کلام کو نقل کر دیا تھا مقصود
بالکلام کی طرف اصلا توجہ نہیں کی علامہ سعد الدین کی غرض یہ ہے کہ اطلاق کلام کا کلام
لفظی پر حقیقی ہے مجازی نہیں اور اس امر کی تائید میں قاضی صاحب کی کلام پیش کی
ہے قدم کلام لفظی سے اصلا بحث نہیں بلکہ سباق و سیاق سے حدوث کلام لفظی
برابر ثابت ہوتا ہے اور علامہ کے دعوے کی دلیل جملہ و مرادهم ان القرآن اسم للفظ
والمعنی شامل لهما وهو قديم ہے کیونکہ جب اسم قرآن لفظ و معنی دونوں کو شامل ہوا
تو ظاہر ہے کہ اسکا اطلاق دونوں پر بطریق حقیقت ہوگا لیکن جب قرآن شامل للفظ
والمعنی کو قدیم کہا تو قدم الفاظ کا خیال پیدا ہوتا تھا اسلئے علامہ نے فرما دیا کہ حتی بعض
حنابلہ کوئی یہ نہ سمجھ جائے کہ الفاظ منطوقہ قدیم ہیں کیونکہ ان کا قدیم کہنا تو بدیہی الاستحالہ
ہے بلکہ کلام قاضی صاحب میں لفظ سے مراد لفظ نفسی ہے جو کہ قائم بالنفس ہوتا ہے
تو جیسے الفاظ قائمہ بنفس الحافظ میں باعتبار تحقق و وجود کسی قسم کا تقدم و تاخر نہیں ہوتا
بلکہ سب ایک وقت میں موجود ہوتے ہیں ایسے ہی الفاظ قرآن موجودہ فی علم الباری
کو خیال فرما لیجیے اور تقدم و تاخر مذکور کلام لفظی یعنی الفاظ منطوقہ میں پیدا ہوتا ہے چنانچہ
یہ مضمون بالتفصیل کلام علامہ میں موجود ہے اور اسکے آگے کی عبارت جسکو مولف اول نے
نقل نہیں فرمایا بوضاحت اس امر پر دال ہے وهو جيد لمن يتعقل لفظا قائما
بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها
بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نتعقل من
قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في
خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او
نقوش مرتبة واذا تلفظ كانت كلاما مسموعا انتهى اس سے صاف
سمجھ میں آتا ہے کہ کلام نفسی قائم بنفس الحافظ فی نفسہ حروف و الفاظ مترتبہ سے مولف
نہیں ہوتی اور کلام نفسی کے تحقق کے لئے حروف و الفاظ مترتبہ کا تخیل بھی ضروری

نہیں لیکن جب حروف مخزونہ فی الخیال کی طرف بالتفصیل توجہ کی جائیگی تو اُسوقت
وہ کلام البتہ الفاظ متخیلہ مترتبہ سے مولف کہلائیگی اور جب تلفظ کی نوبت آئیگی اُس
وقت سمع اور الفاظ منطوقہ سے مرکب ہوگی بالجملہ علامہ تفتازانی حدوث الفاظ کی مکرر
تصریح فرما رہے ہیں اور کلام قاضی صاحب میں جو الفاظ کو قدیم کہا ہے اُس سے لفظ
نفسی مراد لیتے ہیں اور صاحبان معقول کی مطلب براری جب ہوتی جب اُس سے
الفاظ لسانی مراد ہوتی تو اب یہ کلام سراسر ہمارے مفید ہے اور یہ امر ارشاد علامہ سے
ثابت ہو گیا اور احقر بھی عرض کر آیا ہے کہ معانی نفسیہ الفاظ کو لفظا و معنی دونوں سے
تعبیر کرنا صحیح اور شائع ہے تو اب خلاصہ کلام علامہ یہ ہوا کہ کلام لفظی حادث اور کلام نفسی
جو مدلول لفظی ہے وہ قدیم ہے مگر باعتبار وجود علمی جیسا کہ کلام محقق میں صریح مذکور ہو چکا ہے
اور قاضی صاحب کی مراد لفظ سے یہ ہے کلام ہے جس پر الفاظ دال ہیں اور عبارت مشہورہ
ال سنت المقرو قديم والقراءة حادثة کے معنے بھی علامہ تفتازانی یہ فرماتے ہیں کہ مقرو
سے مراد کلام نفسی مذکور ہے اور قراءة سے کلام لفظی مقصود ہے اور یہ وہی امر ہے جو احقر
عرض کر چکا ہے تو اب ارشاد علامہ کے موافق قاضی صاحب کی کلام میں قراءة
و تلفظ و کتابت سے کلام لفظی اور مقروء و مکتوب و ملفوظ و محفوظ سے کلام نفسی بالمعنی
المذکور مراد ہونی چاہیے جو سراسر ہمارے مفید مدعا بلکہ عین مدعا ہے بنظر انصاف ارشاد
علامہ نے تو کلام قاضی کو بعینہ جو وہ ہمارے مطلب کے موافق بنا دیا جیسا کہ کلام مولانا
بحر العلوم سے بھی امر ثابت ہوا تھا تو اب ہمارے مقابلہ میں ان ہر دو کلام کو پیش کرنا
بہت عجیب بات ہے عبارت قاضی جسکو مولف اول معقول نے اپنے اثبات مدعا پر
حجت کافی سمجھ کر نقل کیا تھا اس کے مقابلہ میں اگر ہم ان دونوں عبارتوں کو پیش
کرتے تو بجا تھا کیونکہ ان دونوں صاحبوں نے اگرچہ ارشاد قاضی صاحب کی
پوری تصدیق فرمائی لیکن ایسے محل پر حمل فرمایا کہ جو ہمارے مدعا کے موافق اور ہر دو
مولف کے مقصود کے مخالف ہے اب انشاء اللہ ناظرین با انصاف کو میری عرض
سابق کی بھی تصدیق باحسن وجوہ ہو گئی ہوگی جس کا خلاصہ یہ تھا کہ ان علما محققین نے کلام

قاضی کی تصدیق فرمائی وہ دوسری محمل پر جو کہ ہمارے موافق ہے حمل فرما کر اور تاویل
کر کے تصدیق فرمائی ہے جو اہل معقول کو مضر ہونے کے سوا کوئی نفع نہیں پہنچا سکتی
مگر جیسا کسی جیوا نے فقط لا تقربوا الصلوۃ سے ممانعت صلوۃ پر استدلال
کیا تھا ایسے ہی ہر دو مولف نے فقطہ دیکھ کر کہ ہر دو محقق کلام قاضی عضد کی تصدیق
فرما رہے ہیں ان عبارتوں کو اپنے ثبوت مدعا میں پیش کر دیا اور اگر کوئی صاحب بوجہ
تعصب ان معنوں کو جو کہ احقر نے کلام مولانا بحر العلوم اور علامہ سعد الدین کے بیان
کئے ہیں تسلیم نہ فرمائیں اور خواہ مخواہ ان صاحبوں کو مخالف جمہور ہی کہیں تو ان
صاحبوں کے لئے وہی جواب مناسب ہے جو احقر اول عرض کر چکا ہے اب ناظرین
کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ فاضل کانپوری اور علامہ ٹونکی نے جس قدر دلائل لفظیہ
ثبوت قدم کلام لفظی میں اپنے اپنے رسالہ میں بیان فرمائے ہیں اُن سب کے جوابات
سے بحمد اللہ فراغت ہو گئی اور اہل انصاف پر روشن ہو گیا کہ کوئی عبارت ہمارے
مدعا اپنے قول جمہور کے خلاف نہیں بلکہ جملہ استدلالات مذکورہ کا مبنی قلت تدبر
یا فرط شوق ثبوت مدعا تھا مگر علامہ ٹونکی نے بعد نقل عبارات چند قرائن عقلیہ اس امر پر
پیش کئے ہیں کہ سلف اہل سنت کا مذہب بیشک قدم الفاظ منطوقہ ہے اور یہی جو
اس بارہ میں بھی پیش کرتے ہیں کہ یہ امر محقق ہے کہ معتزلہ کلام نفسی کے وجود کے منکر
ہیں تو اب ظاہر ہے کہ معتزلہ کلام نفسی کو حادث ہرگز نہیں کہتے کیونکہ جس امر کے وجود
ہی کے منکر ہوں اُس کے حدوث و قدم میں گفتگو کرنا عاقل سے متصور نہیں تو اب
بالضرور یہ ماننا پڑیگا کہ حضرت امام احمد اور سلف صالحین نے جو بمقابلہ معتزلہ حدوث
کا انکار فرمایا ہے تو یہ نسبت کلام لفظی انکار فرمایا ہے مگر جس حالت میں کہ ہم حدوث
الفاظ کو تصریحات علماء سے پورے طور پر بیان کر چکے ہیں تو بشرط انصاف ایسے
قیاسات و قرائن کا ہم کو جواب دینا کسی درجہ میں بھی ضروری نہیں ہو سکتا بالخصوص
جب ہم فاضل کانپوری کی اُس تنبیہ و ہدایت کو ملاحظہ کرتے ہیں جو کہ آخر کتاب
میں تحریر فرمائی ہے کہ بعد ایسے امور کی طرف متوجہ ہونا محض لغو معلوم ہوتا ہے اور وہ

ہے قولہ اور اگر تعصب قبول حق سے باز رکھے اور خواہ مخواہ رد وکد پر آمادہ کرے تو انہیں
دو امروں کا لحاظ ضرور ہے اول یہ کہ اپنے دعوے کو کسی نص صحیح سے ثابت کریں اور
خیالات و استنباطات پر قناعت نہ فرماویں کیونکہ یہ امر اعتقادیات میں سے ہے
اور امر اعتقادی کسی استنباط سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس کے لئے دلیل قطعی
چاہئے اور دوسرے مرتبہ یہ ہے کہ اہل مذہب ہی کی تصریح نقل کریں مگر سمجھ کر ایسا
نہ ہو کہ الزامی قول کو اُن کا عقیدہ خیال کر لیں انتہے ہمارے نزدیک مولف کا یہ قول
قابل قبول ہے بلکہ اگر اتنا اور بھی فرما دیتے کہ قول تحقیقی کو اپنے ثبوت مطلب
کے لئے خواہ مخواہ الزامی نہ بنائیں تو بہت اچھا ہوتا مگر ہم ان امور سے قطع نظر
کر کے ارشاد حضرت امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ وعن آبائہ الکرام کے بیان میں اس
امر کا جواب عرض کر چکے ہیں اور یہاں بھی اسی قدر عرض کئے دیتے ہیں کہ سلف
صالحین مثل امام احمد کے زمانہ میں چونکہ معتزلہ کا ظہور اور اُن کے مذہب کا شیوع
تھا تو اسلئے بوجہ مصلحت ایسے کلمات سے بھی اجتناب ضروری تھا کہ جو موجب
مغالطہ و ضلالات عوام ہوں لیکن جب دوسرا زمانہ آیا اور بعض کم عقل اُس مصلحت اور
غرض اصلی کو نہ سمجھے اور اقوال سلف کو قدم الفاظ پر محمول کرنے لگے تو اُس وقت
ضرور ہوا کہ اُن کو راہ راست پر لایا جائے اور حدوث الفاظ کی تصریح کی جاوے سو جنکو
چشم حق بین عطا ہوئی ہے وہ تو اقوال سلف اور خلف کے خلاف ظاہری کو
خلاف حقیقی نہیں سمجھتے بلکہ سب ارشادات کو متحد الحقیقۃ فرماتے ہیں اور اس خلاف
کو تعبیری جو کہ بوجہ مصلحت مذکورہ حکمائے امت کے حق میں ضروری تھا خیال فرماتے
ہیں دیکھئے ایسے امور کی وجہ سے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے ذمے تہمت اعتزال تک
لگ چکی ہے چنانچہ امام بزدوی کے اس قول سے جسکو مولف ثانی نے نقل کیا ہے
یہ امر مترشح ہوتا ہے مثلاً حضرت امام اعظم نے حروف قرآنی کو مخلوق فرمایا اس سے
نادان فقیہ یہ سمجھے کہ حضرت امام بھی حدوث قرآن میں معتزلہ کے ہم عقیدہ ہیں امام
بخاری رحمۃ اللہ علیہ کا قصہ منقول ہے چونکہ الفاظ کو انہوں نے قدیم نہ کہا تو آخر کیا

اُترا اور اُن کے ساتھ کیسی مخالفتیں پیش آئیں بالجملہ چونکہ حضرت امام احمد کے زمانہ میں
معتزلہ کا خلاف زور شور پر تھا اسلئے الفاظ موہمہ سے بھی اجتناب لازم تھا اور بعض
حضرات کے زمانے میں جب دوسری جانب میلان ہونے لگا تو اُن کے مناسب
اظہار حق کرنا مناسب نظر آیا چنانچہ علامہ ابن حجر فتح الباری میں نقل فرماتے ہیں زعم
بعضهم ان البخاری خالف احمد ولیس کذلک بل من تدبر کلامه لم یجد
فیه خلافا معنویا لکن العالم من شانه اذا ابتلی فی رد بدعة یکون اکثر
کلامه فی ردها دون ما یقابلها فلما ابتلی احمد بمن یقول القرآن
مخلوق کان اکثر کلامه فی الرد علیهم حتی بالغ فانکر علی من یقف
ولا یقول مخلوق ولا غیر مخلوق وعلی من قال لفظی بالقرآن مخلوق
لئلا یتدرج بذلک من یقول القرآن بلفظی مخلوق مع ان الفرق بینهما
لا یخفی علیه لکنه قد یخفی علی البعض واما البخاری فابتلی بمن یقول
اصوات العباد غیر مخلوقة حتی بالغ بعضهم فقال والمداد والورق
بعد الکتابة فکان اکثر کلامه فی الرد علیهم انتهی ۔ الغرض سلف نے
جو کچھ فرمایا حق اور مناسب وقت فرمایا اور عوام کو غلط فہمی سے بچایا چنانچہ امام
احمد کے حال میں منقول ہے وقال له المروذی لما ارادوا ان یقدموه
للضرب یا استاذ قال الله تعالی ولا تقتلوا انفسکم فقال یا مروذی
اخرج انظر ای شیء تری قال فخرجت الی رحبة دار الخلیفة فرایت
خلقا من الناس لا یحصی عددهم الا الله عز وجل والصحف فی ایدیهم
والاقلام والمحابر فی اذرعتهم فقال لهم المروذی ای شیء تعملون فقالوا
ننظر ما یقول احمد فنکتبه فقال المروذی مکانکم فدخل الی احمد
قال له رایت قوما بایدیهم الصحف والاقلام ینظرون ما تقول
فیکتبونه فقال یا مروذی اضل هؤلاء کلهم اقتل نفسی ولا اضل
هؤلاء کلهم انتهی اور دوسری بڑی وجہ اس قسم کے ارشادات کی یہ بھی تھی کہ

اُس زمانہ میں اس قسم کے الفاظ کے وہی معنے مشہور تھے جو کہ معتزلہ کا مذہب تھا
تو بوجہ معانی عرفیہ ان کو منع فرماتے تھے گو اصلی معنے درست ہوں مثلاً تقیہ کو حرام
اور برا کو کفر مطلقاً جو کہا جاتا ہے تو سب جانتے ہیں کہ معانی معروفہ مصطلحہ کے سبب
کہا جاتا ہے سو چونکہ لفظ و تلفظ و ملفوظ قراءۃ و مقروء سے ایک ہی معنے اکثر سمجھے جاتے
تھے بالخصوص عوام مسلمین کو فرق باہمی سمجھنا دشوار تھا اسلئے امام احمد سے یہاں تک
منقول ہے کہ انہوں نے لفظ و تلفظ کو بھی غیر مخلوق فرمایا اور میں جانتا ہوں کہ تلفظ کو
تو حضرات معتزلیین بھی غیر مخلوق نہ فرماتے ہونگے یہی وجہ ہے کہ بسبب اختلاف معانی
و اختلاف مخاطبین حضرت امام احمد سے جوابات مختلفہ حسب مقام منقول ہیں کبھی
مطلقاً الفاظ کے مخلوق کہنے کو منع فرماتے ہیں بلکہ حکم کفر لگاتے ہیں اور کبھی من قال
لفظی بالقرآن مخلوق یرید به القرآن فهو کافر ارشاد کرتے ہیں جس کے بارے
میں بیہقی فرماتے ہیں قلت فهذا التقیید حفظه عنه ابنه عبد الله وهو
قوله یرید به القرآن قد غفل عنه غیره اور بعض ارشادات میں ایسے لوگوں
کے مقابلہ میں جو کہ الفاظ منطوقہ کو قدیم سمجھتے تھے الفاظ کے غیر مخلوق کہنے کی شدت
ممانعت فرماتے ہیں الحاصل اہل حق کو ضرور ہے کہ ان عبارات مختلفہ کو حسب ارشاد
مقتدایان اسلام موافق و مصالحہ سمجھیں اور اپنے اپنے محل پر محمول فرمائیں جب فہم
سلیم اور تصریحات علماء سے محقق ہو گیا کہ تلفظ و لفظ و ملفوظ اور قراءۃ و مقروء اور کتابت
و مکتوب چند معانی مذکورہ سابقہ میں مستعمل ہوتے ہیں تو اب مدعیان علم قرآن کی تطبیق
میں کیا دقت ہے اور ان کا مطلب مناسب مقام سمجھنے میں کیا دشواری ہے اس طرز
کے اختیار کرنے میں انشاء اللہ مذہب جمہور اہل سنت میں کوئی دشواری اور اشکال پیش
نہیں آتا اور نہ یہی ظاہر پرستی ہے کہ جہاں لفظ مقروء یا ملفوظ و منزل وغیرہ نظر پڑ گیا تو
مثل علمائے معقول اسی پر جم گئے تو پھر تو کسی کا قول قیامت تک صحیح نہ سمجھا جائیگا مقروء
ملفوظ و منزل تو درکنار اب تو لفظ و تنزیل و قراءۃ کا بھی قدم ثابت ہو جائیگا جو کوئی ادنیٰ
عاقل بھی تسلیم نہیں کر سکتا امام بیہقی رحمۃ اللہ علیہ حضرت امام احمد کے نقل اقوال کے

ذیل میں فرماتے ہیں فہاتان الحکایتان تصرحان بان اباعبد اللہ احمد
بن حنبل رضی اللہ تعالی عنہ بری مما خالف مذھب المحققین من
اصحابنا الا انہ کان یستحب قلۃ الکلام فی ذلک وترک الخوض فیہ مع
انکار ما خالف مذھب الجماعۃ انتہی امام احمد یاکسی عالم سلف کو جمہور متاخرین
کے مخالف کہنا یقیناً سوء تدبر کا نتیجہ ہے بھلا کوئی عاقل یہ بات کہہ سکتا ہے کہ مسایل
اعتقادیہ میں متاخرین جملہ سلف صالحین کا خلاف کریں اور اس قدر کہ ان کے مذہب
کو جہل وعناد وضلالت وبدعت سے تعبیر کریں اور جس امر پر حضرات سلف حکم کفر وبدعت
جاری کریں سکوت متاخرین اپنا معتقد علیہ ٹھہرائیں یہ شعر عارف بہت ہی مناسب معلوم
ہوتا ہے شعر چو بشنوی سخن اہل دل مگو کہ خطا است + سخن شناس نۂ دلبرا خطا اینجا است
اس بارہ میں اور بھی عبارات بکثرت موجود ہیں مگر بطور نمونہ چند عبارتیں نقل کی ہیں
اہل فہم کے اطمینان کے لئے انشاء اللہ تعالی کافی ہیں اور ہم کو امید ہے کہ صاحبان
انصاف ان تصریحات سلف کو دیکھ کر جس میں لفظ والفاظ کو قدیم فرمایا ہے اب کسی
خلجان میں مبتلا نہ ہونگے بلکہ ارشادات منقولہ سابقہ کے موافق ان میں تطبیق سمجھ جائینگے
اہل معقول نے تو چند عبارات موہمہ کی بنا پر اسقدر شور وشغب مچایا ہے خدا نخواستہ
وہ اقوال صریحہ جو حضرت نے نقل کئے ہیں ان کو ملجاتے تو خدا معلوم کیا آفت برپا کرتے
مگر چونکہ ہم کو تحقیق حق منظور ہے فقط اہل معقول کو الزام دینا مقصود نہیں ورنہ بحمد اللہ جملہ
اقوال ہمارے مدعا کے موافق ہیں اسلئے ہم کو ان کے اظہار سے کوئی امر مانع نہیں
اگر مثل ارباب معقول ہم کو صرف اپنی بات کا بنانا مقصود ہوتا اور اقوال اکابر ہمارے مخالف
ہوتے تو بیشک ہم کو ایسے اقوال کی اخفا کی نوبت آتی ان صاحبوں کو تو ان عبارات میں سے
جو کہ موقع استدلال میں پیش فرمائی ہیں کمی کرنی پڑی ہے اور ہم نے یہ کیا کہ جو عبارات
بظاہر ان صاحبوں کی رائے کے موافق معلوم ہوتی ہیں نہ خود ان کے استدلالات منقولہ
بھی اس قدر موید نہیں ان کو بھی ہم نے بیان کر کے ان کا مطلب واقعی عرض کر دیا اقبال
شخصے آنکہ حساب پاک است از محاسبہ چہ باک لیکن جو صاحب اب بھی کچھ

جواز وجواز فرماتے ہیں تو جملہ امور کو ملاحظہ کرنے کے بعد فرمائیں علی ہذا القیاس مولف ثانی نے
قرینہ عقلی عدم الفاظ پر ایک اور بھی قائم کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابوالحسن اشعری اول
معتزلی تھے اسکے بعد جب مسلک اہل سنت اختیار کیا تو بصرہ کی جامع مسجد میں مخلوقیۃ
قرآن سے انکار ظاہر فرمایا اور اس قول سے تائب ہوئے اور یہ امر پہلے سے معلوم ہے
کہ معتزلہ النظم والالفاظ کے حدوث کے قائل ہیں کیونکہ کلام نفسی ان کے نزدیک کوئی
چیز ہی نہیں تو اب خوب ظاہر ہو گیا کہ حضرت شیخ نے ضرور کلمات وعبارات ہی
کی مخلوقیت سے توبہ کی ہوگی اور نیز اہل سنت ومعتزلہ میں بہت سے مسایل مختلفہ ہیں
تو اب فقط مسئلہ خلق قرآن کی نسبت توبہ ظاہر کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ جملہ سلف
اہل سنت عدم مخلوقیۃ عبارات پر متفق تھے اور یہ ان کے لئے شعار خاص تھا ورنہ اسکی
تخصیص کی کوئی وجہ نہیں لیکن اسکا جواب تقریرات سابقہ سے انشاء اللہ تعالی بضعت
فہیم بے تکلف نکال سکتا ہے البتہ اتمام حجت کے لئے اتنا اور عرض کئے دیتا ہوں کہ
حضرت شیخ کی توبہ کا قصہ جو علماء نے کسی قدر تفصیل سے بیان کیا ہے اسکے دیکھنے سے
مولف ثانی کے موہوم استدلال وہم سے زیادہ وقعت رکھتے معلوم نہیں ہوتے قصہ کی
کی آخر عبارت یہ ہے ورقی کرسیہ یوم الجمعۃ فی البصرۃ ونادی اعلی
صوتہ من عرفنی فقد عرفنی ومن لم یعرفنی فانا اعرفہ بنفسی انا فلان
بن فلان کنت اقول بخلق القرآن وان اللہ تعالی لا یری بالابصار وان
افعال الشر انا افعلہا وانا تائب مقلع معتقد الرد علی المعتزلۃ مبین
لفضائحہم ومعایبہم واخذ فی الرد علیہم وسلک بعض طریق ابی محمد
عبد اللہ بن محمد سعید ابن کلاب القطان انتہی اس عبارت سے یہ امر تو
صراحۃً معلوم ہو گیا کہ فقط مسئلہ خلق قرآن کی نسبت اظہار توبہ نہیں فرمایا بلکہ اور مسایل
کی بابت بھی اظہار توبہ کی نوبت آئی باقی رہا امر اول یعنی خلاف معتزلہ سو یہ امر معلوم
ہوتا ہے کہ حضرت شیخ نے توبہ حدوث کلام لفظی سے کی ہوگی اگر کلام نفسی کی نسبت ذکر
توبہ فرماتے تو یوں کہنا مناسب تھا کہ میں وجود کلام نفسی کا اقرار کرتا ہوں اور جس کے

انکار سے تائب ہوتا ہوں تو اسکا جواب یہ ہے کہ بعینہ یہی قصہ مسئلہ رویت میں ہے کیونکہ
معتزلہ جو رویت جناب باری کا انکار کرتے ہیں تو اسوجہ سے کرتے ہیں کہ رویت میں
مرئی کے لئے جہت خاص و ثبوت مسافت معلومہ و وقوع شعاع وغیرہ لوازم
ممکنات کا ثابت ہونا ضرور ہے اور اہل سنت چونکہ ابصار ہیں ان امور کو ضروری نہیں
سمجھتے تو اسلئے رویت معلومہ کو عند العقل جائز الوقوع فرماتے ہیں تو اب حسب حکم مولف
مجادلہ یہاں بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ حضرت شیخ نے جو رویت بصری کا اقرار فرمایا ضرور کسی
رویت کا اقرار کیا ہوگا جسکے معتزلہ منکر تھے ورنہ رویت سے ان کی مراد اگر وہ رویت
ہوتی جسکے اہل سنت قایل ہیں تو ضرور یہ فرماتے کہ میں رویت بصری کیلئے جہت
و مسافت وغیرہ کو ضروری نہیں سمجھتا حالانکہ اس امر کو صاحب مجادلہ بھی انشاء اللہ ضرور
تسلیم کر لینگے کہ حضرت شیخ اوسی رویت بصری مشروط بشروط عادیہ معلومہ کے قایل ہوئے ہیں
کہ جسکو معتزلہ محال و ممتنع بہ نسبت جناب باری کہتے ہیں اور جواب تحقیقی منظور ہے تو
کسی قدر پہلے گذر چکا ہے کیا عرض کروں بار بار تعجب کرتا ہوں کہ اہل معقول اپنی تدقیقات
پر آتے ہیں تو اپنے قراین خفیہ سے دلایل قطعیہ اور تصریحات اکابر کو کالعدم فرمانیکو موجود
ہو جاتے ہیں اور جب دوسری جانب توجہ فرماتے ہیں تو دلایل عقلیہ قطعیہ مسلمہ اکابر کی طرف
بھی آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھتے دیکھئے حروف و الفاظ جو بالبداہۃ داخل عوارض و کیفیات ہیں
ان کو صاحب قدیم و قایم بذات الباری کہتے ہیں اور کلام لفظی جو مرکب ہے اس کو
قدیم و قایم کہتے ہیں حالانکہ اکابر امت حروف مفردات کے قدم کو بھی خلاف عقل فرماتے
ہیں اور تکلم لسانی کا تعلق صفت قایم بذات الواجب کے ساتھ غیر متصور بتلاتے ہیں
علیٰ ہذا القیاس مرکب کلام لفظی اور بساطت صفات قایمہ بذات الباری ایسا امر نہیں جسکی
تسلیم میں کسی کو تامل ہو اسی طرح جو صفات قایمہ بذات الباری کا ذات باری تعالیٰ
سے متغایر ہونا مسلک اہل سنت نہیں خصوصاً مولف ثانی تو بعض مواقع میں عینیت
محضہ کی تصریح کرتے ہیں پھر ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ الف یا تا حروف تہجی اور
کلام مرکب من الاصوات والحروف کو ذات باری تعالیٰ سے اتحاد کون صاحب

متغایرات علیحدہ تسلیم کر سکتا ہے اور جب یہ لحاظ کیجئے کہ حضرات حروف مفردہ اور کلام
مرکب سب کو قدیم و قایم بذات الباری فرماتے ہیں تو اب تو ایک صفت یعنی کلام لفظی ہی
کے افراد غیر متناہی ہو جاوینگے اور امور قدیم و قایم بذات الباری لاتعد و لاتحصے ماننے
پڑینگے علاوہ ازیں صفات ذاتیہ ثمانیہ مشہورہ میں تمام عالم صفت کلام کو مثل علم و قدرۃ
صفت واحدہ تسلیم کر رہا ہے اور اب دو صفت کلام ایک نفسی دوسری لفظی ماننی پڑینگی
اور دونوں کو صفات ذاتیہ میں شمار کیا جائے گا جب ان صاحبوں نے کلام لفظی کو بھی
قایم بذات الباری کہا پھر اسکے صفت ذاتی ہونے میں کیا کسر رہ گئی باقی ہم نے جو کلام
نفسی کے دو معنی لئے ہیں تو معنی ثانی کو قایم بذات الباری حقیقت میں ہرگز نہیں
کہتے اور نہ کہہ سکتا اور مجازاً کہہ دینے میں کچھ ہی مضرت نہیں کمال اور انصاف سے دیکھئے تو
ان کے مسلک کے موافق کلام نفسی کے ماننے کی کوئی حاجت باقی نہیں رہتی کیونکہ
کلام نفسی کے قایل خاص اہل سنت اسی وجہ سے ہوئے تھے کہ کلام لفظی قدیم
نہیں اور صفت واجب تعالیٰ کا قدیم ہونا ضروری ہے سو جب کلام لفظی کو قدیم مان لیا
جاوے تو پھر کلام نفسی جسکو اور فرق خلاف عقل کہتے ہیں زیادہ کرنے کی کیا ضرورت
ہے یہی وجہ ہے کہ جو حنابلہ کلام لفظی کو قدیم کہتے ہیں وہ نفسی کے قایل نہیں مولف
موصوف اپنے قراین خیالی کے بھروسے نہ امور عقلیہ کے خلاف کی پرواہ کرتے ہیں
اور نہ خلاف اکابر سے ڈرتے ہیں جمہور اہل سنت جو حدوث الفاظ کے قایل ہیں اسکو
تو یہ کہکر ٹال دیا کہ یہ متاخرین کا مذہب ہے اور ہمارا مصنفین اعلام شارح مواقف و شارح
مقاصد و امام رازی و ابن ہمام و ملا علی قاری و فاضل لاہوری وغیرہ وجوہ بالتصریح یہ فرماتے
ہیں کہ منشا نزاع فیما بین اہل سنت و معتزلہ ثبوت و انتفا کلام نفسی ہے اور حدوث و
قدم کلام باری کا نزاع اسپر متفرع ہے اسکو ایک خیالی امر کی وجہ سے ضعیف عن الشام کہکر
باطل فرما دیا کسی بیچارہ نے خوب کہا ہے شعر کہتے ہیں ہم کو ہوش نہیں اضطراب میں
سارے گلے تمام ہوئے ایک جواب میں مولف مجادلہ نے اپنے قراین عقلیہ میں ان
وغیرہ کے بعض اقوال نقل کئے ہیں مگر کسی درجہ میں قابل التفات نہیں معلوم ہوتے

اسلئے ان کا ذکر کرنا بھی فضول ہے تمام استدلالات نقلیہ اور قراین عقلیہ سے فارغ ہو کر
مولف ثانی اصل مطلب کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب شہادۃ روایت
و درایت سے محقق ہوگیا کہ اہل بیت رسالۃ رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین اور ایمہ مجتہدین و
سلف صالحین نظم قرانی کو قدیم فرماتے ہیں تو اب اس مذہب کے موافق تو قائلین امکان
ذاتی کذب کا قول باطل محض بالبداہۃ ہوگیا البتہ متاخرین قائلین بحدوث الفاظ کے
مذہب کے موافق بطلان مذکور ظاہر نہیں اسلئے ہم کہتے ہیں کہ متاخرین کلام لفظی کو اگرچہ
مخلوق کہتے ہیں لیکن ان کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ فقط مخلوق ہونا کلام الہی ہونیکے
لئے کافی ہے بلکہ یہ بھی ضرور ہے کہ کلام مذکور کلام نفسی پر دال اور اسکے مطابق بھی ہو اور
اسکے اثبات کے لئے بعض اقوال بھی نقل کئے ہیں تو اب اس کلام لفظی کا بحیثیت
انطباق مذکور کاذب ہونا ممتنع ہے ورنہ کلام نفسی کو بھی بوجہ علاقہ انطباق ضرور کاذب
ماننا پڑیگا کیونکہ کذب دال بغیر کذب مدلول غیر ممکن ہے اور کلام لفظی کو کاذب اور نفسی
کو صادق کہتے ہیں تو انطباق مذکور جسکا مسلم ہونا ثابت ہو چکا ہے باطل ہو جائے گا
اور اب اسکو کلام باری تعالی کہنا ہی غلط ہو جائیگا اور کذب کلام نفسی کا امتناع ذاتی
دونوں فریق کے نزدیک مسلم ہے تو اب متاخرین کے مذہب کے موافق بھی کذب
کلام لفظی ممتنع بالذات ہو گیا اور دلایل ثبوت امتناع کذب کا جواب جو قائلین امکان
کذب یہ دیا کرتے ہیں کہ ان دلائل سے کلام نفسی کا امتناع ثابت ہوتا ہے کلام لفظی
کا کذب اس سے ممتنع بالذات نہیں ہو سکتا یہ عذر بھی ان کا باطل ہو گیا اس لئے کہ
جب دلایل مذکورہ سے امتناع کذب کلام نفسی ثابت ہوا اور امتناع کذب کلام نفسی
و لفظی میں حسب تقریر گذشتہ استلزام محقق ہو لیا تو اب خود بخود کذب کلام لفظی کو
بھی ممتنع بالذات ماننا پڑیگا ہو المطلوب ۔ اقول بحول اللہ احقر نے مولف مذکور کی کلام کو
ملخص کرکے بیان کر دیا ہے ورنہ انہوں نے تقریر مذکور میں طول زیادہ کیا ہے سو ہم
انشاء اللہ ابطال مطلب مولف کے ساتھ ان امور کا جواب بھی عرض کرینگے جو امور
کہ مولف مذکور نے ضمن تقریر میں اپنے مفید مدعا یا ہماری خلاف مقصود سمجھ کر تحریر

کئے ہیں اسکے بعد یہ عرض ہے کہ اوراق گذشتہ ملاحظہ فرمانے والوں پر یہ امر تو انشاء اللہ
خوب منکشف ہو جائیگا کہ بروئے درایت و روایت قدم کلام لفظی حق ہے یا حدوث اور
حضرات اہل بیت و ایمہ مجتہدین و سلف صالحین کے نزدیک کونسا مسلک حق ہے
بلکہ اہل فہم و انصاف انشاء اللہ تقریرات سابقہ کو ملاحظہ فرما کر یہ بھی سمجھ جائیں گے
کہ مولف موصوف کا یہ دعوے محض بے اصل خلاف عقل و نقل ہے مولف کے بیان سے
جا بجا ظاہر ہوتا ہے کہ جمہور متاخرین مسئلہ کلام میں سلف صالحین اور اہل بیت کرام و
مجتہدین کے مخالف ہیں جسکے حسب ارشاد سلف نعوذ باللہ جمہور متاخرین کا جہنمی غیر
ناجی اور حسب ارشاد متاخرین جملہ سلف صالحین اہل ضلالت و غباوۃ و بدعت و
جہالت میں داخل ہیں سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيْمٌ حالانکہ حسب بیان سابق
اس افترا کا منشا صرف قلت تدبر و بیباکی ہے دیکھئے قاضی عضد اور مولانا بحر العلوم
جنکے اعتماد پر یہ سب زور و شور تھا خود انہیں کے ارشادات سے بجائے تصدیق
ان خوش فہموں کے دعوے کی تغلیط کس صراحت کے ساتھ ظاہر ہو چکی ہے اب یہ
امر علماء معقول کی غلط فہمی پر دال سمجھئے یا مغالطہ دہی پر محمول فرمائیے جس سے اہل فہم
و دیانت ہی محفوظ رہ سکتے ہیں خیر یہ جملہ امور تو تقریرات گذشتہ سے بحمد اللہ معلوم ہو چکے
جس سے اہل فہم و انصاف سمجھ سکتے ہیں کہ مولف کا اہل بیت رسالۃ اور ائمہ مجتہدین
و جملہ سلف صالحین رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین کو قائلین قدم لکھ کر عبارات میں نقل
کرنا جنکو جمہور اہل سنت غباوت و ضلالت فرما رہے ہیں دعوے بلا دلیل و جرأت
بے اصل ہے البتہ اس موقع میں قابل لحاظ فقط یہ امر ہے کہ مولف مذکور نے جو قدم و حدوث
کلام لفظی دونوں صورتوں میں امتناع ذاتی کذب کلام لفظی بہت زور کے ساتھ
ثابت کیا ہے اس میں حق کیا ہے اسلئے یہ التماس ہے کہ اگر کلام لفظی کو حادث مانا
جائے جو سلف و خلف کے نزدیک حق ہے اور جسکو مولف بجا لہ مذہب متاخرین
فرما رہے ہیں تو اس صورت میں تو امتناع مذکور کے ثبوت کی توقع کرنی خیال خام ہے
کیونکہ تقاریر معروضہ سابقہ کے ملاحظہ کے بعد یہ امر ادنی تامل سے معلوم ہوتا ہے کہ کلام

نے جس قدر اس محل میں زور طبع دکھلایا ہے عقل سے سو دور ہے ہمارے ۔ جاکر کہا جاوے
اس سے کسی طرح کی مضرت نہیں ہو سکتی اسلئے کہ منشا استدلال مولف کل یہ امر ہے
کہ کذب کلام نفسی کو ممتنع مان کر اس کے ذریعہ سے کلام لفظی میں کذب کا امتناع ذاتی
ثابت کرتے ہیں سو ان کی مراد کلام نفسی سے اس مقام میں اگر کلام نفسی مع منشا بسیط
خاتیہ ہے تو اسکا ممتنع الکذب بمعنی مذکور سابقہ ہونا تو بیشک مسلم مگر اس کے صدق
وکذب کو کلام لفظی کے صدق وکذب کے لئے موقوف علیہ کہنا اور ان میں تطابق
فی الصدق والکذب کو ضروری کہنا اہل فہم سے متوقع نہیں اور اگر کلام نفسی سے
مراد ان کی غرض مدلولات مرکبہ وضعیہ الفاظ ہے تو اس کے صدق وکذب کو کلام لفظی
کے صدق وکذب کا مبنی کہنا اور باہم ان کو مطابق فی الصدق والکذب بتانا تو مسلم
مگر مدلولات مذکورہ کے کذب کو ممتنع بالذات قرار دینا قابل تسلیم نہیں مستدل کے
ذمہ واجب ہے کہ اول کسی دلیل قابل قبول سے مدلولات وضعیہ کے کذب کا امتناع
ذاتی ثابت کرے اسکے بعد کذب مذکور کے امتناع سے اثبات امتناع کذب
کلام لفظی کا نام لے ثبت العرش ثم انقش بالجملہ کلام نفسی صفت حقیقی اور
کلام لفظی میں تو تطابق فی الصدق والکذب متصور نہیں جو اول کے امتناع
کذب سے دوسری میں ثبوت امتناع مذکور کی صورت نکلے اور کلام نفسی بمعنی مدلولات
مرکبہ وضعیہ اور کلام لفظی میں ہر چند تطابق مذکور مسلم ہے لیکن چونکہ مدلولات مذکورہ
میں کذب کا ممتنع بالذات ہونا مسلم نہیں اسلئے ان کے واسطے سے کلام لفظی کو
کیونکر ممتنع الکذب کہہ سکتے ہیں جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ مولف عجالہ کا کلام نفسی کے
امتناع کذب سے کذب کلام لفظی کا امتناع ذاتی ثابت کرنا کسی طرح لائق تسلیم
نہیں خاتمہ مذکرہ اب یہ ہے انصاف صاحب عجالہ کو چاہئے کہ اول کلام نفسی
کا مصداق معین فرماویں ۔ کہ ہر دو معنی مذکورہ میں سے ان کی مراد کون سے
معنی ہیں پھر اسکا امتناع کذب ذاتی بیان کریں اس کے بعد استدلال مذکور
قائم کرکے جواب کے امیدوار ہوں اس سے پہلے بشرط انصاف ان کا استدلال

لائق جواب وقابل التفات ہرگز نہیں چنانچہ مقدمہ کتاب کے اخیر میں بھی اس امر پر ناظرین
کو متنبہ کر چکے ہیں مگر مشکل یہ ہے کہ ہمارے مخاطب خود ان امور کو بھی نہیں سمجھتے اور نہ
کسی کی تنبیہ پر متنبہ ہوتے ہیں مگر عجب تو یہ کہ انکی ہوتی ہے کہ ہمیں حضرت جوش میں کر
مدلولات مذکورہ کے کذب کو ممتنع بالذات ثابت کرنے کے لئے بلا تدبر شرح مواقف
وشرح مقاصد وغیرہ کی عبارات کیف ما اتفق نقل فرمانے کو مستعد ہو جائیں گے لیکن یہ
یاد رہے کہ نقل عبارات سے حسب مثل مشہور اگر ہمکو دعا برحیں اپنا منظور ہے تو کچھ
مضائقہ نہیں ایسوں کے لئے تو حضرت فخر عالم صلے اللہ علیہ وسلم بھی فاصنع ما شئت فرماتے
ہیں ہاں اگر اثبات مدعا منظور ہو تو ضرور ہے کہ نقل سے پہلے مدعا اور عبارات مستدلہ
میں تدبر فرماویں ایسا نہ ہو کہ بجائے ثبوت مدعا کہیں اظہار جوش فہمی ہونے لگے چنانچہ
علامہ دوانی وقاضی عضد ومولانا بحر العلوم بلکہ میر قطبی وغیرہ کی عبارات میں یہ تماشا
ہو چکا ہے کہ ہر چند ہمکو پوچھیں دینا پڑا اگر اس میں بھی شک نہیں کہ مستدلین کی اظہار
تدبر وجوش فہمی میں بھی عقلا کو خطا بائی نہ رہا اس پر بھی اگر کوئی صاحب فہم وحیا تو نقل میں
مارکر اکابر دین کو مورد الزام فرماویں یا راسخین فی العلم کے دلائل حقہ کو اغلوطات جہلا میں شمار کریں
قائل فاصنع ما شئت کے سوا کیا جواب دے سکتا ہے و نعم ما قیل ۔ سحر با معجزہ پہلو نزند دل
خوش دار ۔ کہ فرعون کجا صرفہ زموسیٰ ببرد ۔ بالجملہ اس تحقیق کے موافق تو جو یہ انکار مقدمہ
کتاب اور بحث قدم وحدوث کلام لفظی میں بحوالہ اقوال اکابر عرض کر چکا ہے مولف
موصوف کے استدلال کا بطلان محتاج بیان نہیں اور نہ کسی قسم کی جوابدہی ہمپر لازم
اور اسی وجہ سے اور جواب دینے اور بلا ضرورت طول دینے سے دل گھبراتا ہے لیکن
جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مولف تحریر علامہ وغیر علامہ کی تمام طبع آزمائی اور جملہ کاروائی ذرا
سی بات میں رائگان ہو گئی اور بچوارے اس سعی اور جانفشانی سے کی بھی دل کی دل ہی میں
رہ گئی اسلئے بپاس خاطر مولف ان کی طرز کے موافق بھی اس استدلال کو نوبجا بکا جواب
دینا اور ان کے مدلولات وضعیہ کا حال واقعی واضح کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے اور یہ طول
محض بے سود معلوم نہیں ہوتا اسلئے اب بسبیل تنزل حسب ہمارے فاضل کے بھی ہم گی

تسلیم کرتے ہیں کہ کلام نفسی صفت ذاتی واجب تعالیٰ بھی مدلولات وضعیہ الفاظ ہیں اور
انہیں میں عدم صدق ممتنع بالذات ہے لیکن اتنی بات سے کذب کلام لفظی کا امتناع
ذاتی کسی طرح ثابت نہیں ہوتا خود مولف کی تصریح سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صدق کذب یہ
معانی مدلولہ کلام لفظی کے صدق وکذب کے لئے مبنی اور مرجع ہے یعنی کذب کلام
نفسی موقوف علیہ وعلت ہے اور کذب کلام لفظی معلول اور اسپر موقوف ہے اور سب
جانتے ہیں کہ علت کا امتناع ذاتی معلول کے امتناع ذاتی کو مقتضی نہیں ہوتا وہی
عدم واجب وعدم عقل اول کی مثال موجود ہے جسکو ان صاحبوں نے بھی اپنی تصنیفات
میں بعض موقعوں پر بیان فرمایا ہے یعنی یہ امر تو بیشک مسلم کہ موقوف علیہ کا امتناع
ذاتی موقوف کے امتناع کو مقتضی ہوتا ہے لیکن موقوف کے امتناع ذاتی کے لئے اسکو
مقتضی کہنا خلاف عقل ونقل ہے تو اب امتناع ذاتی کذب کلام نفسی یعنی مدلولات
وضعیہ الفاظ اور انطباق مذکورہ مؤلف ہر دو امر کی تسلیم سے کذب کلام لفظی کا امتناع
بالغیر لازم آئیگا جو ہمارا عین مدعا ہے اتنی بات سے امتناع ذاتی معلوم نہیں کیونکر ثابت
ہوگیا جو کہ خود ان کی تصریحات کے بھی مخالف ہے باقی شارح مقاصد کے اس ارشاد کو
وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه
عبارة عن كلامه الازلى ومرجع الصدق والكذب الى المعنى جو کہ شارح
محقق نے ثبوت امتناع الكذب في الكلام النفسي کے بعد بیان فرمایا ہے پیش کرنا
اور اسکا یہ مطلب سمجھنا کہ امتناع کذب فی الکلام النفسی سے کذب کلام لفظی کا امتناع
ذاتی ارشاد مذکور سے ثابت ہوتا ہے بعینہ وہی قصہ ہے کہ دو اور دو کے جواب میں
کسی بھوکے نے چار روٹیاں کہا تھا بنظر انصاف ارشاد مذکور سے فقط یہ امر ثابت
ہوتا ہے کہ جب کلام نفسی کا ممتنع الکذب ہونا ثابت ہوگیا جو کہ صدق وکذب کے لئے
مرجع ہے تو اب جو نظم وعبارت اسپر دال ہوگی وہ بھی ممتنع الکذب ضرور ہوگی امتناع
ذاتی کذب کلام لفظی کے لئے کوئی دلیل اور قرینہ موجود نہیں بجز اسکے کہ مدعیان معقول
نے دجال تے اکابر دین کو وزارہ بنانے کے لئے اس امر پر اجماع کرلیا ہے کہ جہاں لفظ

امتناع نظری موافق مثال مذکور کے اُس سے امتناع ذاتی مراد ہوگا اور یہ جواب اس
بنا پر ہے کہ شارح مقاصد کے کلام کا مطلب جو مجیب لاہوری سمجھے ہیں وہی تسلیم
کرلیا جاوے ورنہ حسب تحقیق مذکورہ بالا استدلال کو لازم ہے کہ اول یہ بتلائیں کہ کلام
نفسی سے شارح مقاصد کی کیا غرض ہے اور اس میں کونسا امتناع مقصود ہے ذاتی یا
غیری شارح نے کسی امتناع کی تصریح نہیں فرمائی نصیب عدا اگر یہاں بھی امتناع
غیری ہی مقصود ہے تو پھر تو اُس سے کلام لفظی میں کذب کا امتناع ذاتی ثابت
کرنا بہت ہی معقول ہے وما علينا الا البلاغ علی ہذا القیاس مولف عجالہ کا
اس مدعی کے ثبوت کے لئے یہ فرمانا يمتنع كذبه البتة والا لزم كذب الكلام
النفسى ايضا الخ یعنی اگر کذب کلام لفظی کو ممتنع بالذات نہ کہوگے تو کلام نفسی کا کذب
لازم آئیگا صریح باطل ہے کیونکہ منکرین امتناع ذاتی کذب مذکور اسکے امتناع غیری کو
تو تسلیم کرتے ہیں اور جیسا امتناع ذاتی فعلیہ کے مخالف ہے امتناع غیری بھی فعلیۃ
کے منافی ہے پھر کذب کلام لفظی کے فقط ممتنع بالذات نہ ہونے سے فعلیۃ کذب کلام
نفسی کیونکر لازم ہوسکتی ہے البتہ اگر فعلیۃ کذب کلام لفظی کو تسلیم کرلیا جاتا تو یہ لازم
مذکور بجا تھا مگر غالبا اصلاح کلام کے لئے مضاف مقدر مانکر تقدیر کلام یہ کی جائیگی
لزم امكان كذب الكلام النفسى مگر اسکا کیا علاج ہوگا کہ کذب کلام نفسی کا موقوف علیہ
ہونا کذب کلام لفظی کے لئے مسلم ہے تو اب امکان کذب کلام لفظی یعنی امکان معلول
سے اگر امکان کذب کلام نفسی یعنی امکان علت تسلیم کیا جاتا ہے تو امکان ذاتی عدم
عقل اول سے امکان ذاتی عدم واجب بھی قبول کرنا پڑیگا جسکو ملاحدہ یونان تک
بھی باطل کہہ رہے ہیں باقی مولف ثاقب کا یہ فرمانا کہ کلام لفظی واجب تعالیٰ میں امتناع کذب
اگرچہ من حيث الانطباق على الكلام النفسى ہے مگر حیثیت مذکورہ چونکہ کلام لفظی واجب تعالیٰ
کے مفہوم میں داخل ہے اور کلام لفظی باری تعالیٰ بدون اس حیثیت کے ہو نہیں سکتی تو اب
یہ حیثیت امتناع ذاتی کے منافی بھی نہ ہوگی یعنی کلام لفظی للواجب اسی کو کہا جائے گا
جو اس کے کلام نفسی پر دال ومنطبق ہو اور کلام نفسی کا ضروری الصدق ہونا مسلم تو کلام

لفظی کاذب اُس پر دال و منطبق کیونکر ہوسکتی ہے اور جب دلالت و انطباق مذکور
باقی نہ رہے تو بہ نسبت واجب تعالیٰ اسکو کلام لفظی کہنا بدیہی البطلان ہوجائیگا جسکا
نتیجہ یہ نکلا کہ جو کلام لفظی کاذب تجویز کی جائیگی اسکو کسی طرح کلام واجب تعالیٰ نہیں
کہہ سکتے بچند وجوہ قابل قبول نہیں اوّل تو اس وجہ سے کہ مولف ثانی کی اس جملہ
تحقیق و تدقیق کا منشا صرف یہ ہے کہ وہ کلام لفظی کی حقیقت انطباق علی النفسی پر سمجھے
ہیں اور فرماتے ہیں کہ جب تلک کوئی کلام لفظی حق تعالیٰ شانہ کی کلام نفسی پر کہ جسکا
واجب الصدق ہونا مسلم ہے دال و منطبق نہ ہوگی اسکو ہرگز واجب تعالیٰ کی کلام لفظی
نہیں کہہ سکتے اگرچہ اسکے لئے موجد و مولف بلاواسطہ ذات خالق کائنات کو تسلیم
کرلیا جاوے سو ہم مولف موصوف کے اس دعوے کو نہیں مانتے جو اُن کے تمام
استدلال کا منشا ہے بلکہ بحمد اللہ اُس کی تکذیب پر دلایل و قراین موجود ہیں مولف
ثانی کا یہ فرمانا کہ واجب تعالیٰ کی نسبت کلام لفظی اسی کو کہا جائیگا جو کلام نفسی باری تعالیٰ
پر بطور معلوم منطبق ہو بدون انطباق مذکور کسی کلام کو کلام لفظی کہنا درست نہیں اور ایجاد
و تالیف اس اطلاق کے لئے صحیح نہیں ہوسکتا محض اُن کا ایجاد بے بنیاد ہے اول
تو مولف موصوف نے اپنے اس دعوے مخترعہ کے لئے کوئی دلیل قابل قبول و اطمینان
پیش نہیں فرمائی اور چند عبارات جو اس موقع میں پیش کی ہیں اُن کی کیفیت مختصر
عرض کروں گا دوسرے ہم بالبداہت دیکھتے ہیں کہ اگر کسی کی معانی نفسیہ کو کوئی اجنبی
عبارت و الفاظ سے تعبیر کرے تو وہ کلام لفظی اُسی معبر کی کہلائیگی اگرچہ کلام نفسی
معبر عنہ نفس المتکلم کے خلاف ہی ہو دیکھئے معانی فرمودہ حق تعالیٰ کو اگر کوئی اجنبی
الفاظ و عبارت میں بیان کرے تو باوجود انطباق و دلالت بیان فرمودہ مولف ثانی
کوئی اس عبارت کو جناب باری جل مجدہ کی کلام لفظی نہ کہیگا تو اب کوئی عاقل اس
امر میں متامل ہوگا کہ جب کوئی کسی کلام کو الفاظ مخصوصہ سے مولف کریگا تو وہ کلام
اُسی کی کہلاویگی معانی مدلولہ کسی کی طرف منسوب ہوں علاوہ ازیں علماء متکلمین کے
ارشادات سے بھی یہی مفہوم ہوتا ہے کہ الفاظ مخصوصہ کے لئے جو مولف ہوگا اسکی

کلام لفظی کہلائیگی دلالت و انطباق مذکور کی وجہ سے کسی کلام کو کسی کی طرف منسوب کردینا
کافی نہیں ہوسکتا شرح عقاید و شرح فقہ اکبر وغیرہ میں موجود ہے التحقیق ان کلام اللہ تعالیٰ
اسم مشترک بین الکلام النفسی القدیم ومعنی الاضافۃ کونہ صفۃ لہ تعالیٰ وبین
اللفظی الحادث المؤلف من السور والآیات ومعنی الاضافۃ انہ مخلوق للہ تعالیٰ لیس من
تالیف المخلوقین اس ارشاد سے صاف مفہوم ہوتا ہے کہ کسی کلام لفظی کا جناب باری کی
طرف منسوب ہونا اس امر پر مبنی ہے کہ تالیفات مخلوقین کو اس میں دخل نہو یعنی تالیف
واجب تعالیٰ بلاواسطہ حاصل ہوئی ہو اور مخلوق جناب باری ہونیکو اس نسبت میں
دخل نہیں یہ جدا امر رہا کہ کلام لفظی خواہ کسی کی ہو واجب کی یا ممکن کی وہ بیشک مخلوق
باری ہوگی ظاہر ہے کہ اگر کلام لفظی میں یہ ضرور ہو کہ وہ متکلم کی مخلوق بھی ہوا کرے تو اب
کسی ممکن سے ہرگز کلام لفظی صادر نہو سکیگی وہو باطل بالبداہت باقی مولف ثانی جو اسکا معنی انطباق
مذکور کو فرماتے ہیں اُسکا اس عبارت بیان فرمودہ علماء میں کہیں پتہ بھی نہیں علی ہذا القیاس
شارح مقاصد کا یہ فرمانا کلامہ تعالیٰ یطلق بالاشتراک او المجاز المشہور علی النظم المخصوص
المعجز بانہ دال علی کلامہ القدیم ولانہ انشاءہ برقومہ فی اللوح المحفوظ او بجبرئیل
فی الملائکہ اسکا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ جب کسی کلام کو کوئی متکلم انشاء و تالیف کریگا اور وہ کلام
لفظی مولف کلام نفسی پر دال اور منطبق ہوگی اُس وقت اُس متکلم کی وہ کلام لفظی شمار کی جائیگی
اگر امرین مذکورین میں سے ایک امر بھی معدوم ہوگا تو اسکو اُس متکلم کے لئے کلام لفظی نہ
کہیں گے ابھی عرض کرچکا ہوں کہ اگر کسی دوسرے شخص کے معانی و مطالب نفسیہ کو ہم
اپنے الفاظ مولفہ سے بیان کریں تو بالبداہت وہ ہماری کلام لفظی کہلائیگی نہ اسکی حتی کہ متکلم اپنے
مضمون کو جو کہ اسکے علم کے خلاف ہو اور بالکل غلط ہو اگر اپنے الفاظ سے تعبیر کرتا ہے تو کلام مذکور
کو اس متکلم کی نسبت کلام لفظی کہتے ہیں کوئی انکار نہیں کرسکتا اگر مومن بلا ارادہ مجاز انبت
الربیع البقل کہیگا تو گو یہ کلام کاذب اور خود اسکے علم کے بھی خلاف ہے مگر تاہم اسی کی
کلام لفظی کہلائیگی علاوہ ازیں محقق کا یہ ارشاد خود اُن کے اس ارشاد کے مخالف ہوگا جو حوالہ
شرح عقاید ابھی معروض ہوچکا ہے جس میں انطباق و دلالت کا اصلاً ذکر نہ تھا بلکہ صاحب

متصور ہو ادنی تامل سے سمجھ سکتا ہے کہ کلام لفظی کا کسی کی طرف منسوب ہونا فقط اس امر پر
موقوف ہے کہ اُس کے انشاء و تالیف سے اس کی تحقیق کی نوبت آئی ہو اور جن عبارات
میں کلام لفظی کی تحقیق میں انہ مخلوق اللہ یا دال علی کلامہ القدیمہ فرمایا ہے بطور بیان
واقع یہ قید زائد کی ہے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ قیود مذکورہ کلام لفظی کی حقیقت یا تعریف
میں ماخوذ ہیں اور نیز حضرات علماء کو مطلقاً کلام لفظی جناب باری کی تعریف کرنی بھی منظور
نہیں بلکہ کلام لفظی خاص جس کو قرآن کہتے ہیں اس کو بتلانا مقصود ہے چنانچہ ہر دو عبارات
منقولہ احقر میں اول میں سور و آیات کا لفظ اور دوسری میں النظم المخصوص اور انشاءہ
بر قومہ فی اللوح المحفوظ الخ فرمانا اس امر پر قرینہ واضحہ موجود ہے اور یہ سب کے نزدیک
محقق و مسلم ہے کہ جس قدر کلاموں کی جناب باری کی طرف تکلم پایا جاتا ہے وہ تم کو خبر پہنچی ہے
یا آئندہ کو آئے گی وہ سب ضروری الصدق و مطابق للواقع اور دال و منطبق علی الکلام النفسی
ہیں لیکن جس قدرت و امکان کے ہم مدعی ہیں اس میں ان امور سے کوئی نقصان نہیں
آ سکتا علی ہذا القیاس عبارات کثیرہ ہمارے موید موجود ہیں ملا علی قاری دوسرے موقع میں
فرماتے ہیں وانما یقال المنظوم العبرانی الذی ہو التوریۃ والمنظوم العربی الذی ہو القرآن
کلام سبحانہ لان کلماتہما وآیاتہما ادلۃ کلامہ وعلامات مرامہ ولان مبدع نظمہما من اللہ
تعالی الا تری انک اذا قرأت حدیثا من الاحادیث قلت ہذا الذی قرأتہ وذکرتہ لیس
قولی بل قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا ریب ان نظم ذلک القول من الرسول علیہ الصلوۃ والسلام
اس کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ واجب تعالی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت کلام
لفظی ایسی کہیں گے جس کی نظم و تالیف میں کسی دوسرے کو دخل نہ ہو قرآن مجید میں
جس قدر کلام موجود ہے چونکہ علم باری اور واقع کے مطابق ہے اس لئے اس میں دلالت و انطباق
ضروری ہے دوسری جگہ فرماتے ہیں قال الطحاوی نقول کلام اللہ بدا بلا کیفیۃ ای لا نعرف کیفیۃ تکلمہ بہ کذا قال
غیرہ من السلف منہ بدا والیہ یعود وانما قالوا منہ بدا لان الجہمیۃ من المعتزلۃ وغیرہم کانوا یقولون
انہ خلق الکلام فی محل فبدا الکلام من ذلک المحل فقال السلف منہ بدا ای ہو المتکلم بہ فمنہ بدا
لا من بعض المخلوقات اقول یہ کلام بھی اس امر پر دال ہے کہ مقتدا حق تعالی کے خالق کلام لفظی ہونے کے

اُس کے متکلم ہونے کا اصلی معنی بتلاتے ہیں جس کی وجہ سے ہر ایک کلام لفظی عباد کی بہ نسبت
واجب تعالی کا متکلم ٹھہرا ہوگا چنانچہ معتزلہ اسی کے قائل ہیں اس لئے طحاوی وغیرہ سلف
نے تصریح فرما دی کہ متکلم بکلام لفظی ہونے کے لئے اس امر پر نشانہ نہیں کہہ سکتے کہ واجب
تعالی اس کے لئے خالق ہو بلکہ صرف یہ ضرور ہے کہ اس کلام لفظی کا ظہور واجب تعالی
سے ایسی طرح ہو کہ بعض مخلوقات کو اس میں دخل نہ ہو یعنی بلا واسطہ اس کلام کی تالیف
و تالیف کو واجب تعالی کی طرف منسوب کر سکیں بالجملہ متکلم بکلام لفظی ہونے کے لئے دلالت
و انطباق اور تو در صاحب مجالہ ضروری نہیں یعنی کلام نفسی متقرر فی نفس المتکلم سے سچا
مطابقت ہرگز ضروری نہیں فقط نظم و تالیف مستقلہ سابقہ کافی ہے اگر کوئی شخص اپنے کلام
نفسی متقرر فی الذہن کے خلاف اور اپنے علم و اعتقاد بلکہ نفس الامر کے بھی مخالف کسی
مضمون کو اپنے الفاظ میں بیان کریگا وہ بیشک اُسی کی کلام لفظی کہلاوے گی ہاں اگر کوئی
کلام نفسی میں ترجمہ کر کے اس سے مراد معانی بااسلوب منظومہ لینے لگے علم و اعتقاد متکلم کے
موافق ہوں خواہ مخالف تو بیشک مولانا شاہ ولی کا یہ فرمانا بجا ہو سکتا ہے کہ کلام لفظی و نفسی میں
مطابقت ضروری ہے کیونکہ جو مضمون متکلم کو معلوم نہ ہو اور اُس کے تصور کی متکلم کو نوبت نہ آئی ہو
تو وہ مضمون اُسکا مطلوق ہوگا جس کے ساتھ تکلم و اخبار کا متعلق ہونا بدیہی البطلان ہے لیکن مطابقت
کلام اصلا ضروری نہیں ہو سکتی کیونکہ علم واجب بالمعنی المعلوم جملہ امور صادقہ و کاذبہ سے حتی کہ
محالات ذاتیہ کے ساتھ بھی متعلق ہو حق تعالی شانہ کو جیسے لا الہ الا اللہ کے مضمون صادق
کا علم ہے ایسے ہی نصاری کی تثلیث باطلہ اور ان کے ان اللہ ثالث ثلثۃ کے اعتقاد رکھنے کا
بھی علم ہے تو جب کل مطالب صادقہ کاذبہ کا اسکو علم محیط ہو اور بطور ترسیخ کلام نفسی ہو سکوت
بھی مراد ہے تو اب جو کلام لفظی صادق یا کاذب فرض کیا جائیگا بضرورت کلام نفسی بالمعنی المذکور کے مطابق
ہوگی جب بحمد اللہ یہ امر ثابت ہو گیا کہ ہر ایک کلام لفظی کے لئے کلام نفسی کے ساتھ مطابقت
بایں امر مولف مجالہ ہرگز ضروری نہیں تھی اب ہم علماء مولف موصوف جس کے ثبوت کو وہ در پے
تھے پھر ثابت نہ ہو سکا کیونکہ ہم نے اُن کی خاطر سے کلام نفسی سے معانی موضوعہ الفاظ مراد
لے لئے تھے اور اُن میں کذب کا امتناع ذاتی بھی علی التسلیم تسلیم کر لیا تھا مگر اسکو کیا کیجئے کہ

کلام لفظی و نفسی میں مطلقاً باہم مطابقہ ضروری نہیں اگرچہ تو فقط کلام مطابق الاعتقاد المتکلم وہی قطعی
قابل تسلیم ہے اور اگر کلام نفسی میں حسب مانحن فیہ مطابقہ کو ضروری کہا بھی جائے تو پھر بھی اس کا
تسلیم کرنا ہمکو اصلا مضر نہیں کما مر اور دیکھئے جو حضرات کلام نفسی کو ذریعہ کلام لفظی میں کذب کا
امتناع ثابت کرتے ہیں انکو بار ہیں علامہ چلپی شرح مواقف کے حاشیہ میں فرماتے ہیں وفیہ
نظر لان کون الالفاظ والعبارات دوال بالنسبة الی الکلام النفسی لثابت صدقہ بالدلیل
المذکور فرع امتناع الکذب فی الکلام اللفظی کما لا یخفی فبناء امتناع الکذب فیہ علی کونہ
دوال علیہ دور یعنے کلام نفسی مسلم الصدق کیلئے الفاظ و عبارات کو دال کہنا کلام لفظی کے
امتناع کذب پر متفرع ہے سو اب اس دلالت و مطابقت کی وجہ سے کلام لفظی میں امتناع کذب ثابت
کرنا دور صریح ہے اس کلام سے بالتصریح ثابت ہوتا ہے کہ کلام لفظی کیلئے کلام نفسی کیساتھ
مطابق ہونا ضروری نہیں مطابقہ مذکورہ قابل تسلیم ہے تو فقط اس کلام لفظی میں ہے
کہ جسکا امتناع کذب اول قبول کر لیا جائے جس ہوا لو مناختہ سمجھ میں آتا ہے کہ مطابقہ
مع الکلام النفسی کو کلام لفظی کی حقیقت میں داخل کرنا ہرگز درست نہیں وہو المدعا اب اس شارح
فاضل چلپی پر یہ خلجان ہوتا تھا کہ جب کلام لفظی کے دال کہنے سے دور لازم آتا ہے تو
اعلام متفقین اپنے ارشادات میں کلام نفسی و لفظی جناب باری کے دال و مدلول ہونیکی تصریح کیوں
فرماتے ہیں سو اس خلجان کے دفع کی غرض سے فاضل چلپی فرماتے ہیں لا اصحاب انما قالوا بکون الکلام اللفظی
دلیلا علی المعنی النفسی القائم بذاتہ تعالی فی نفس الامر بعد ما تقرر عندہم من امتناع الکذب
یعنی جن حضرات متکلمین نے کلام لفظی کو دال اور معنی نفسی کو مدلول فرمایا ہے انکی غرض مرد تعمی
بیان فرمانا ہے کہ کلام نفسی کے امتناع کذب کے کلام لفظی میں امتناع کذب ثابت کرنا انکو مقصود نہیں
بلکہ امتناع کذب کلام لفظی اول انکے نزدیک ثابت ہو چکا ہے اسکے بعد کلام لفظی کو دال فرمایا
ہیں جسکا خلاصہ یہ ہوا کہ حق تعالی شانہ کی کلام لفظی کو بدلیل دیگر صادق مان کر کلام نفسی پر
دال کہنے میں کوئی خرابی نہیں اور علماء متکلمین کی یہی غرض ہو واں قابل انکار ہے کہ کلام
لفظی کو دال کہکر اسکا امتناع کذب اسپر متفرع کیا جائے جیسا مولف مجالہ نقل کرتے
ہیں اسکی مثال بعینہ ایسے سمجھئے جیسا کتب کلامیہ میں بار بار موجود ہے کہ جملہ افعال باری کا

موافق حکمت ہے تا مسلم و ضروری ہو تو اسکا مطلب حسب بیان مولف مجالہ یہ ہونا چاہئے کہ فعل
خلاف حکمت ممتنع بالذات ہے کیونکہ جو فعل خلاف حکمت ہو اسکو حسب اقوال علماء بوجہ
مخالفت حکمت فعل باری ہرگز نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ افعال باری کا مطابق حکمت ہونا
ضروری ہے تو جو معنے اس ارشاد علماء کے لئے جاتے ہیں وہی معنی ارشاد سابق کے لیجئے
اور اگر ان امور سے قطع نظر کر کے صاحب مجالہ کے اس قول کو ہم تسلیم کر لیں کہ کلام لفظی جناب
باری میں دلالت و تطابق مذکورہ بالا ضروری لازم ہے تو پھر بھی بحمد اللہ ہم کو کوئی وقت پیش
نہیں آتی کیونکہ مولف موصوف کے اشکال کا خلاصہ اسوقت کل یہ ہوگا کہ جب کلام لفظی
و نفسی میں تطابق فی الصدق والکذب ضروری ہوا اور ادھر کلام کو ممتنع الکذب تسلیم کر رکھا ہے
تو اب کلام لفظی کو ممتنع الکذب کہنا خود بخود لازم آجائیگا ورنہ یا تو کلام نفسی کو بھی غیر ممتنع الکذب
کہنا پڑیگا یا جسکو دال کہتے تھے وہ دال نہ رہیگا اور اسوجہ سے اب اسکو کلام لفظی واجب تعالی
کہنا ہی باطل ہو جائیگا کیونکہ ہر دو کلام میں اگر تطابق مذکور نہ مانا جائیگا تو جسکو کلام واجب
تعالی کہا تھا وہ بوجہ عدم انطباق کلام واجب نہ رہیگی اور اگر تطابق تسلیم کیا جاتا ہے اور باوجود
اسکے کلام لفظی کو غیر ممتنع الکذب کہا جاتا ہے تو امکان کذب کلام نفسی بھی ماننا پڑتا ہے سو اسکے
جواب میں ہم شق ثانی یعنی انطباق بین الکلامین کو تسلیم کر کے یہ عرض کرتے ہیں کہ عدم صدق
کلام لفظی مذکور فی نفسہ علی حالہ مقدور و واجب ہے حالت عدم انطباق میں وہ مقدوریت وائرہ جالتی
نہیں رہی لیکن کذب کلام مذکور بدون کذب کلام نفسی بوجہ علاقہ دلالت و انطباق چونکہ کسیطرح
متحقق نہیں ہو سکتا اور کذب کلام نفسی کو ممتنع بالذات مان رکھا ہے تو اب اسکی وجہ سے
کذب کلام لفظی کو بھی ممتنع ضرور تسلیم کیا جائیگا گو فی حد ذاتہ کذب مذکور مقدور قدرت
قدیمہ تھا تو اب بوجہ تسلیم انطباق اسکا کلام واجب ہونا بھی مسلم رہا اور کلام نفسی کا امکان کذب بھی
لازم نہ آیا اور اسکی مثال بعینہ ایسی سمجھئے کہ کوئی متوہم یہ کہے کہ جب معلول اول کا عدم انفکاک ذات
واجب سے ضروری ہو تو اب لامحالہ معلول اول کے وجود کو واجب اور اسکے عدم کو ممتنع بالذات کہنا پڑیگا
کیونکہ معلول کے عدم کو اگر ممکن بالذات کہو گے تو یا تو معلول اول معلول نہ رہیگا اور یا واجب
تعالی کے لئے امکان ذاتی تسلیم کرنا پڑیگا اسلئے کہ معلول کے عدم کو اگر ممکن کہتے ہیں تو

پھر اس کی علت تامہ یعنی ذات واجب کو بھی اگر ممکن مانا جاتا ہے تو اس سے زیادہ بدیہی البطلان
اور کیا امر ہو گا اگر واجب بالذات کے امکان ذاتی کو تسلیم کر لیا گیا اور اس کی علت تامہ کو واجب
لذاتہا کہتے ہیں تو یہ بوجوب علت ارکان معلول وانفکاک جو بین علیہ معلول سے مستحیل ہو
گیا تھا لازم آتا ہے جس کی وجہ سے معلول اول معلول ہی نہیں رہ سکتا سو اول تو یہ پڑا ہے کہ اس کا
جواب بھی ہو گا کہ علت تامہ کو واجب لذاتہا کہتے ہیں سو اگر تسامح کیا جاوے اور اس کی وجہ سے معلول
کو بھی واجب کہا جائے لیکن معلول اول بحالت تحقق علت تامہ بھی فی حد ذاتہ ممکن ہے ہو واجب بالذات
نہیں ہو گیا تو اب معلول کی معلولیت میں بھی سر مو فرق آیا اور علت تامہ واجب کے امکان کا بھی
خدشہ باقی نہ رہا اور ان تمام امور سے قطع نظر کر کے یہ عرض ہے کہ ہمارا مدعا تو فقط یہ تھا کہ حق تعالیٰ
شانہ بالنظر الی القدرۃ کلام لفظی کاذب کے عقد و تنزیل پر قادر ہے اسکو کلام نفسی پر دال منطبق کیجئے
یا نہ کیجئے چنانچہ تقریرات سابقہ و بیان منشاء نزاع میں مفصل عرض کر چکا ہوں تو اب مولف عجالہ جو کچھ
فرماتے ہیں ہماری اصل غرض کے اصلا مخالف نہیں بلکہ موافق ہے جب بصورت حدوث کلام لفظی جس کے
بنا پر کلام ہو رہی ہے خود مولف عجالہ بھی کلام کاذب کے عقد و تنزیل پر واجب تعالیٰ کو قادر تسلیم کرتے
ہیں تو ہمارا عین مقصود ثابت ہو گیا باقی رہا یہ امر کہ حسب بیان صاحب عجالہ
کوئی یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کلام کو کلام الہی کہنا باوجود عدم انطباق مذکور تو مجاز ہے بوجہ عدم
انطباق حقیقۃ اسکو کلام الہی نہیں کہہ سکتے سو مولف ثانی اول اس امر کا اقرار فرماویں کہ حق تعالیٰ
کلام کاذب کی تالیف و تنزیل بالواسطہ پر قادر ہے اس کے بعد ہم بھی بنا بر خیال مولف مذکور انطباق
نفسی کو کلام لفظی کیلئے ضروری مان کر تسلیم کر لیں گے کہ وہ کلام لفظی کاذب مجازا کلام الہی کہا جاوے گا
اور اس میں کچھ حرج نہیں کہ کلام لفظی صادق کو بھی اکثر علماء بوجہ تالیف و انطباق مجازا
کلام الہی فرماتے ہیں خود مولف بھی اس مجازیت کے قائل ہیں تو اب ہم کو اس میں کیا حرج ہے کہ کلام
کاذب کو بھی بوجہ علاقہ تالیف مجازا کلام الہی کہہ دیا جاوے اصل منشا کلام الہی کا
گیا اسکو کوئی عاقل اطلاق مجازی کی صحیح ہونے سے بھی خارج کر دیگا بالجملہ بصورت حدوث
کلام لفظی جو کہ مسلک اہل سنت کا مذہب ہے کلام لفظی کے کذب کو ممتنع بالذات اور اسکو
زیر مقدورات واجب تعالیٰ کی نہ ماننا محض تحکم و خیال ہے بنظر انصاف ہر گز لائق اسکا ابطال

مستنبط ہوتا ہے مولف عجالہ نے اپنی طرف سے ایجاد کر کے لازم انطباق کو کلام لفظی کے اندر معتبر
بضرورت بنا لیا مگر تقدیر سے کسی طرح کام نہ چلا والحمد للہ جب اہل فہم پر واضح ہو گیا کہ اس شق کی
مطابق بطور ہمارا بھی مدعا ثابت ہوتا ہے جو کہ ہمارا عین دعوی تھا اور علامہ موصوف نے جو اس
شق پر اپنے حصول مدعا میں جد و جہد فرمائی ہے سب بے سود اور جوش معقول کا ثمرہ ہے تو اب
اس کے بعد اہل فہم سے تو امید ہے کہ تقریر احقر کو ملاحظہ فرما کر مولف مذکور کے ان خدشات کی
وجہ سے کہ جو خدشات انہوں نے اس موقع پر بیان فرمائے ہیں انشاء اللہ کسی خلجان میں مبتلا
نہ ہونگے بلکہ ان کے جوابات خود سمجھ لیں گے لیکن اہل معقول کی انصاف پرستی و مغالطہ
دہی کے خوف سے ان خدشات کا جواب بھی بقدر ضرورت عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے
اسلئے عرض ہو کہ اول مولف عجالہ نے شرح عقاید وغیرہ کی یہ عبارت نقل فرمائی ہے والقرآن کلام اللہ
یطلق بالاشتراک والحقیقۃ والمجاز علی الکلام النفسی القدیم ومعنی الاضافۃ کونہ صفۃ لہ تعالیٰ
وعلی اللفظی المولف من السور والآیات ومعنی الاضافۃ انہ مخلوق لہ تعالیٰ لیس من تالیفات المخلوقین
چنانچہ عنقریب احقر بھی تقریر میں اس عبارت کی کیفیت عرض کر چکا ہے سو پیر فقیر تحریر نے
اس عبارت کو تحریر فرما کر یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس عبارت کے ظاہری معنی بالکل غلط ہیں کیونکہ
ظاہر عبارت کے موافق کلام الہی ہونے کے لئے اگر کسی کلام کا صرف مخلوق باری ہونا اور تالیفات
مخلوق سے نہ ہونا ہی کافی ہو گا تو جملہ صفات مخلوقیہ یا ممکنات مثل کذب و عجز و جہل وغیرہ کو بھی ذات
واجب کی طرف منسوب کرنا درست ہونا چاہئے لیکن پیر فقیر صاحب کا یہ ارشاد سراسر غلط بلکہ اصل
ہے کوئی عاقل اسکو تسلیم نہیں کر سکتا اگر شارح موصوف فقط مخلوق ہونے کو مدار اضافہ فرماتے تو بھی
اس قسم کا خدشہ پیش کرنا کسی قدر بجا تھا مگر اب تو بالتصریح شارح ممدوح ومعنی الاضافۃ انہ
مخلوق لہ تعالیٰ لیس من تالیفات المخلوقین فرما رہے ہیں اور احقر پہلے عرض کر چکا ہے کہ بنظر
تامل منشاء اضافت فقط تالیف ہی معلوم ہوتا ہے اضافت مذکورہ میں وصف خلق کو ہرگز
دخل نہیں اور مولف نے یہ غضب کیا کہ ظاہر ان عبارت کا یہ مطلب اختراع کر لیا کہ منشاء اضافت
فقط مخلوق ہونا ہے جس کی وجہ سے عجز و جہل وغیرہ کا بھی بوجہ مخلوقیت ذات واجب کی طرف منسوب
ہونا لازم آئیگا باوجودیکہ ظاہر عبارت علامہ وغیرہ میں اصلا اشکال نہیں ان کا مطلب فقط یہ ہے

کہ کلام لفظی قرآنی چونکہ مخلوق باری ہے اور اُنہی کی تالیف بلا واسطے سے متحقق ہوئی تو نوبت
آئی ہے تالیف مخلوقین کو اصلا اُس میں دخل نہیں اسلئے اُسکی اضافت واجب تعالیٰ کی
طرف صحیح ہے بخلاف اور کلاموں کے کہ ہر چند وہ بھی مخلوق باریتعالیٰ ہیں مگر چونکہ تالیف عباد کو
اُن کے تحقق میں دخل ہے اسلئے واجب کی طرف منسوب نہیں ہوسکتی اور یہ مطلب شارح کا
باعتبار اس کو یہ سمجھنا کہ عجز وجہل ممکنات بھی نعوذ باللہ واجب تعالیٰ کی طرف منسوب ہوسکیگا اور
معقول ہی کا کمال ہے اسکے بعد مولف شمار کو کیفیہ تنبیہ جو فرماتے ہیں کہ اگر کوئی اس موقع میں کہ
یہ جواب دے کہ نظم قرآنی پر کذب و عجز اشد کو قیاس کرنا اور اول کی صحت اضافت سے دوسرے کی
کی صحت اضافت کا قایل ہونا باطل ہے کیونکہ اول یعنی نظم قرآنی تو جناب باریتعالیٰ کی اُن
محدثات و مخلوقات میں ہیں کہ جنکے حدوث میں عباد کے تصرف و کسب کو کچھ دخل نہیں بخلاف
اور ثانی یعنی کذب و جہل و عجز عباد کے کہ ہر چند وہ بھی مخلوق واجب ہیں لیکن ظاہر ہے کہ
اُنکے تحقق میں کسب عباد بھی ساتھ لگا ہوا ہے تو اسکا جواب ہماری طرف سے یہ ہوگا کہ اس
فرق سے اشکال مذکورہ سابقہ بخوبی مرتفع نہیں ہوسکتا کیونکہ اخبار صحاح میں ذئب و بقرہ و اشجار
و احجار کا تکلم وارد ہے اور یہ امر واضح ہے کہ اس تکلم میں کسب عباد و قدرۃ ناس کو اصلا دخل نہیں
تو اب ضرور اس قسم کی تمام کلامیں مثل نظم قرآنی کلام واجب تعالیٰ میں معدود ہونگی جو بالاجماع
باطل ہے تو اب یہ امر محقق ہوگیا کہ کلام واجب ہونے کے لئے فقط یہ امر کافی نہیں کہ تالیف
مخلوقین میں سے نہ ہو ورنہ کلام جمادات و نباتات حسب بیان سابق کلام باری کہلائینگی بلکہ
کسی کلام کے مضاف الی الباری ہونے کے لئے ضرور ہے کہ وہ دال مطلق بھی کلام نفسی
پر ہو تا وقتیکہ دلالت و انطباق متحقق نہوگا اسوقت تک کسی کلام کو متکلم کی طرف منسوب کرنا درست
نہ ہوگا اگرچہ خلق و تالیف سب کچھ موجود ہو الغرض کما حقہ عرض کریں مولف نے اس مقام پر اپنی
دوست معرض کی تحقیق و تدقیق فرمائی ہے اور بیشمار تحریر ہونیکا حق ادا کردیا ہے مگر اہل فہم جانتے ہیں کہ مولف
تعالیٰ کی تمام [illegible] انشاء است تنافی بھی متوقع نہیں جسکو کوئی منصف [illegible] کلام مصداق بنا دیکھ کر
نسبت عجز و کذب و جہل الی الباری کا اشکال جو اُنہوں نے پیش کیا تھا اس جواب سے درست بروا ہوگیا
اب فقط خلجان ہے کہ کسی کلام لفظی کا تالیف مخلوق ہونا اگر اس کلام کے منسوب الی الباری

ہونے کے لئے کافی سمجھا جائے تو تمام حیوانات و نباتات و جمادات کی کلام جو صحاح
اخبار میں محقق ہیں جناب باری کی کلام لفظی کہنے پڑینگی اور اس نسبت میں نظم قرآنی
کے مماثل سمجھی جائینگی جو بالاجماع باطل ہے مگر اس خلجان کے واہی ہونے میں انشاء اللہ
کسی صاحب فہم کو خلجان نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ امر تو ظاہر ہے کہ تالیفات مخلوق ہونے
سے یہ غرض ہے کہ صرف تالیف جناب باری ہو تو اب ہماری عرض سابق کے مطابق
جناب باری کی کلام لفظی وہ کہلائیگی جو تالیف واجب تعالیٰ سے موجود ہوئی ہو مخلوقات
کی تالیف کو اسکے تحقق میں دخل نہ ہو اب اتنی بات سے جمادات و نباتات و حیوانات
کی کلام کا نظم قرآنی کے مماثل ہوجانا اور اسکو کلام لفظی جناب باری کہنا معلوم نہیں
مولف تحریر نے کیونکر سمجھ لیا فقط ایک قضیے سے نتیجہ نکال لینا خاص ہر ان حضرات
کی کرامت ہے فقط یہ امر تو ہم نے تسلیم کرلیا کہ جس کلام میں تالیف مخلوق کو دخل
نہ ہو یعنی بوجہ تالیف جناب باری الفاظ و پذیر ہوئی ہو اُسکو کلام لفظی جناب باری
کہا جائیگا اب اسکے ساتھ تا وقتیکہ دوسرا قضیہ بطور صغری ملحق نہ ہو مولف عجاب کا نتیجہ
کسی طرح حاصل نہیں ہوسکتا جسکا کہیں نشان بھی نہیں مثلاً یوں کہا جائے کہ کلام
حیوانات و نباتات وغیرہ میں تالیف مخلوقین کو اصلا دخل نہیں یعنی مولفہ جناب باری
ہے اور جس کلام میں تالیف مخلوق کو دخل نہو یعنی مولفہ جناب باری ہو وہ کلام کلام جناب
باری شمار کی جائیگی جسکا نتیجہ حسب ارشاد مولف ثانی یہ حاصل ہوگا کہ کلام حیوانات و نباتات وغیرہ
حق تعالیٰ کی کلام لفظی کہی جائیگی مگر صغری کے ثبوت کی کوئی دلیل پروفیسر صاحب نے بیان نہیں
کی اب اگر چاہئے کہ کسی دلیل قوی سے نہ ہوسکے تو ضعیف ہی سے اس امر کو ثابت فرمادیں کہ
حیوانات و نباتات میں قوۃ تالیفیہ ہونی محال ہو اسلئے جو کلام ان سے صادر ہوگی چونکہ وہ کلام موجب تالیف
باریتعالیٰ متحقق ہوئی ہے اسلئے اسکو کلام باری کہنا پڑیگا ورنہ خرط القتاد و خیر اہل فہم تو انشاء اللہ
تو ہر واہی ہے اسکے فہم میں اس قسم کے خدشات سے کسی قسم کے خلجان میں نہ پڑینگے
بلکہ سمجھ جائینگے کہ مستعدان معقول کی یہ کچھ باتیں اُنہیں حضرات کی کرامت پر دال ہیں
کہ جن کو صاحب ممدوح یہ فرمارہے ہیں مگر اور صاحبوں کی خدمت میں بطور قاعدہ کلیہ

یہ عرض ہے کہ کلام بہایم و جمادات و نباتات میں یہ امر ملحوظ رہے کہ اگر حق تعالیٰ شانہٗ ان میں
قوت تالیفیہ عطا فرمائے اور اس کی وجہ سے بہایم و نباتات سے کوئی کلام ظاہر ہو تو لا محالہ
اس کلام کو حسب قاعدہ معروضہ سابقہ بوجہ علاقہ تالیف بہایم و نباتات کے کلام بالضرور
کہنا ہوگا اور اگر کلام مولفہ جناب باریتعالیٰ بہایم و جمادات سے اس طرح پر صادر ہو کہ وہ محض محل
ظہور و آلۂ اظہار مثل شجرہ طور ہوں تو وہ کلام بیشک جناب باری کی طرف منسوب ہوگی کما ہو
مصرح فی کلام الاعلام اب اس عرض سے بشرط فہم بحمد اللہ دونوں امر مذکورہ سابقہ بخوبی
بالبداہت نظر آتے ہیں یعنی جیسا یہ ثابت ہوگیا کہ کلام لفظی کسی متکلم کی طرف حقیقت میں بوجہ
علاقۂ تالیف منسوب ہوا کرتی ہے ایسے ہی محقق ہوگیا کہ پروفیسر زندہ و جمادہ نے کلام بہایم
وغیرہ سے جو اسپر اعتراض تراشا تھا اسکا مبنی تعصب و عدم تامل ہے اور اگر اسپر بھی اس امر
اور تفصیل معروضۂ احقر تا [illegible] خاطر ہو تو لا محالہ کلام جمادات وغیرہ کو یا مطلقاً کلام باری کہو گے
اور یا علی العموم جمادات وغیرہ ہی کی کلام قرار دو گے اول صورت میں انطقنا اللہ [illegible] جلود
کلام مجید میں مذکور ہے اور مقولۂ ذیب ومن لہا یوم السبع [illegible] بقرانی لم اخلق
لہذا جو احادیث میں مروی ہے اور اسکی امثال سب کو کلام باریتعالیٰ کہنا پڑیگا جو کسی
بدفہم سے بھی متصور نہیں اور صورت ثانی میں انی انا اللہ رب العالمین کو بھی مقولہ شجر
کہنا پڑیگا جو کسی سے متوقع نہیں سو جو صاحب تفصیل معروضۂ احقر سے منکر ہوں ان کو
چاہیے کہ ان صورتوں میں وجہ فرق بیان فرماویں اور جو کچھ ارشاد ہو تو اقوال اکابر کی تطبیق
و تخالف کا بھی لحاظ رہے محض اجتہاد کی نہ ٹھہرے اور یہ نہ ہو سکے تو پھر برائے عقل و نقل
واجب ہے کہ معروضۂ احقر کو جو اقوال اکابر سے مستفاد ہے تسلیم فرماویں اور موافق فضائے
[illegible] لا حول پڑھیں شعر [illegible] فلسفے گر کبھی ملے مہلت + تو امر حق کی طرف بھی نظر خدا کے
لئے . اخیر میں یہ امر بھی قابل لحاظ اہل انصاف ہے کہ پروفیسر موصوف جب بالتصریح کلام بہایم
و جمادات میں مطلقاً کسب مخلوقات کو دخل نہیں مانتے تو ضرور ہے کہ تالیف واجب تعالیٰ
کو تصرف مانیں گے کیونکہ یہ امر بالبداہت باطل ہے کہ بلا تالیف کلام مولف ہو جاوے
بالخصوص جس صورت میں کہ جب بنابرین کلام کے حدوث کو تسلیم کر رکھا ہے اور جب

بہایت مخلوقات کو اس میں دخل نہیں تو بالضرور تالیف جب سے اسکا مرکب و تالیف
ماننا پڑے گا تو اب پروفیسر لاہوری کی تحقیق کے موافق ضرور ہوا کہ نباتات و بہایم و جمادات
کی کلام کو مطلقاً مولفہ جناب باری کہا جائے ادھر یہ امر بالبداہت واجب التسلیم ہے کہ کلام
صادرہ عن الحیوانات والجمادات میں وقوع کذب نہ ممتنع بالذات ہے نہ ممتنع بالغیر جیسے کہ
بعض نصوص قطعیہ بھی اسپر شاہد ہیں تو اب مولف ثانی کے قول کے موافق بوضاحت تمام
یہ امر محقق ہو گیا کہ کلام لفظی مولفہ جناب باری میں کذب نہ ممتنع بالذات ہے نہ ممتنع بالغیر سو جو
حضرات کہ اہل حق کو فقط امتناع ذاتی کے انکار پر ہزار دیہ فرماتے ہیں اب دیکھئے کیا فتوی
لگاتے ہیں یہ غیرت خداوندی اور کرامت اکابر دین کا ظہور نہیں تو کیا ہے کہ ایسے مخاصم
کیسی سہولت کے ساتھ پہلے تو اس امر کو تسلیم کر چکے تھے کہ حق تعالیٰ شانہٗ عقد و تنزیل علم
کاذب پر قادر ہے فقط انطباق علی الکلام النفسی کی وجہ سے ان کے نزدیک مستحیل بالذات
ہے جس کی کیفیت معروض ہو چکی ہے اور اب ان کی کلام سے اچھی طرح یہ بات معلوم
ہوگئی کہ تالیف کلام کاذب جسکو مقدور واجب تعالیٰ مان چکے ہیں اس کو امتناع غیری
بھی لاحق نہیں ہوا باقی یہ یاد رہے کہ حضرت مولانا شہید رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اتباع
کا اصل میں یہی مدعا ہے کہ حق تعالیٰ شانہٗ تالیف و تنزیل کلام کاذب پر قادر ہے مگر بوجہ مخالفت
حکمت اسکا کبھی ارادہ نہیں فرماتا چنانچہ مولانا ممدوح کا یہ فقرہ مکرر معروض ہو چکا ہے
"چہ عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقع والقای آن بر ملائکہ و انبیاء خارج از قدرت الہیہ نیست" پھر
فرماتے ہیں "کذب مذکور از منافی حکمت است پس ممتنع بالغیر است" سو الحمد للہ کہ
اتنی بات کو صاحب مجادلہ مع شے زائد تسلیم فرما رہے ہیں کما مر پھر معلوم نہیں کہ خلاف کس
چیز میں ہے جو فضلائے معقول خدام حضرت شہید سے لڑنے کو موجود ہیں اس موقع پر
بجا حضرت مرزا صاحب رحمۃ اللہ علیہ شہید کا ارشاد یاد آتا ہے شعر طرح تربت من یافتند
از رقیب تحریرے + کہ این مقتول را جز بیگناہی نیست تقصیرے + اور مولف مجادلہ کا یہ فرمانا
کہ بوجہ انطباق مذکور کسی کلام کو جناب باری کی کلام لفظی نہیں کہہ سکتے بشرط فہم بعد گناہ
ہزار گناہ ہے اول تو احقر عنقریب لکھ چکا ہے کہ یہ قید خلاف عقل و نقل ہے اور مولف علام کا محض

اجتہاد ہے اور اُن کے جملہ عبارات کا بار دہونا ثابت کر چکا ہے اور بعد تسلیم کذب کلام
لفظی کا امتناع ذاتی پھر بھی قابل تسلیم نہیں اور سب سے بڑھ کر یہ امر ہے کہ جس کلام نفسی
کے ساتھ انطباق ہے اسکا امتناع ذاتی کذب ابتک کسی دلیل سے ثابت نہیں ہوا
اور جس کلام نفسی کے کذب کو ہم ممتنع بالذات بالمعنی المعلوم تسلیم کرتے ہیں اسکے ساتھ کلام
لفظی کا صدق و کذب میں منطبق ہونا قابل قبول نہیں چنانچہ یہ جملہ امور مفصلاً معروض ہو چکے
ہیں اور ان سب امور سے قطع نظر کرنے کے بعد یہ عرض ہے کہ حضرت مولانا شہید اور
اُن کے اتباع مصرح فرما رہے ہیں کہ مقتدر و منزل کلام مذکور مقدور و ممکن بالذات ہے
اب قید مخترعہ مولف سے بالفرض اُس کا امتناع ذاتی اگر ثابت بھی ہو جائے تو بشرط
انصاف مدعای حضرت مولانا میں کوئی خلل نہیں اور اگر بوجہ بغض للہ و حمیۃ سبحان
معقول سے حضرت شہید پر بدون اعتراض کئے صبر ہی نہیں ہوسکتا اور امور مذکورہ بالا
سے اعراض کر کے یہی فرماویں کہ بدون انطباق مذکور اسکو کلام الٰہی کہنا ہرگز درست نہیں
تو یہی سہی ہم بھی بوجہ دفع نزاع و بپاس خاطر حضرات معقولیین اپنے دلائل سے قطع نظر
کر کے دروغ مصلحت آمیز کو اختیار کرتے ہیں اور عرض کرتے ہیں کہ واقعی اس لفظ
میں تسامح ہوا آپ جیتے اور ہم ہارے مگر ان صاحبوں کو بھی لازم ہے کہ حضرت مولانا
اور اُن کے موافقین کو مزورا اور خارج از اہل سنت کہنے سے تائب ہوں وہ یہی کہیں
کہ مولانا کا مطلب بہت درست ہے فقط ایک لفظ میں تسامح ہوا ہے چونکہ جملہ
اہل عقل و نقل کی کلام میں یہ استعمال موجود ہے اسلئے مولانا اور اُن کے اتباع بھی اس
تسامح میں مبتلا ہو گئے اس میں تو صاحب عجالہ کو بھی کوئی امر موجب انکار نہیں بلکہ
اُن کے ارشاد کو ہم نے بعینہٖ قبول کر لیا اور ہمارا مطلب فقط یہ ہے کہ یہ صاحب تسلیم
امر حق سے سرتابی نہ فرمائیں اور اپنا ہی خوش کرنے کو جبکہ چاہیں ملزم بنائیں اتنی بات
ہم کو بھی گوارا نہیں بقول شخصے شعر وہ وہ باتیں اگر سن لیں تو ہم ہونگے لیاں سے لیں •
جلیں مطلب سے مطلب ہے وہ جو چاہیں جلیں کہہ لیں • بالجملہ یہ امر خوب محقق ہو گیا کہ
ہم جس امر کے امکان ذاتی و امتناع غیری کے قائل ہیں صاحب عجالہ اس امر کی فعلیت

کو بھی تنزیہ واجب کے مخالف نہیں سمجھتے اب جو صاحب کچھ فرمائیں سوچ سمجھ کر
فرمائیں اور یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ صاحب عجالہ کے ارشاد کے موافق جب
تالیف کلام کاذب مقدور باری ٹھہرے اور اس امر میں بلکہ شے زائد وہ ہمارے موافق
ہو گئے تو باب الکذب نقص والنقص علی اللہ تعالی محال کے ذریعے تالیف کلام کاذب
کو بالنسبۃ الی الواجب ممتنع کہنا چنانچہ آگے آتا ہے کسی طرح قابل قبول نہیں ہو سکتا
کیونکہ وہ تو صرف انطباق مذکور کو ممتنع فرماتے ہیں تالیف میں تو ہمارے موافق ہیں اور
قائل کی یا ہم دو کلام میں موافق ہو لی جائیں یہ امر عقل سے بعید ہے کہ تالیف کو یہاں تو
مقدور مان لیا جاوے اور آگے چلکر اسکا امتناع ذاتی ثابت کیا جاوے الحاصل مؤلف عجالہ
کا یہ اطلاق فرمانا کہ کلام لفظی بوجہ انطباق معلوم کلام باری کہلاتی ہے بیشک نہیں ہے
بلکہ معنی اُس کا صرف تالیف ہے کہ امر البتہ جس قدر کلام بالفعل موجود ہیں یا ہونگے
اُن کا صادق و منطبق ہونا بیشک ضرور ہے کہ امر چنانچہ جن صاحبوں نے ایسا فرمایا
ہے ان کی اکثر کی کلام میں بالتصریح لفظ قرآن موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ
خاص کلام صادق کا حال بیان کرنا منظور ہے مطلق کلام لفظی کی کسی نے یہ تعریف
نہیں فرمائی چنانچہ عبارت فاضل چلپی جو پہلے گذر چکی ہے بالتصریح میری عرض کے
مصدق ہے اور مؤلف عجالہ کا عبارت چلپی کو غلط کہنا محض سینہ زوری ہے فاضل
چلپی کا یہ مطلب ہے کہ جس نے کلام لفظی کو کلام نفسی کے معنے پر دال کہا تھا کذب کلام
لفظی کے امتناع کو تسلیم کرنے کے بعد کہا تھا اور اب اُسکے ذریعے سے کذب کلام
لفظی کو ثابت کرنا مستلزم دور ہے اسکا جواب صاحب عجالہ نے کچھ نہیں دیا فقط
تلویح و شرح تجرید وغیرہ کی عبارتیں نقل فرمائی ہیں جن سے قرآن شریف کے الفاظ کا
کلام نفسی پر دال ہونا ثابت ہوتا ہے یہ کسی نے نہیں کہا کہ علی الاطلاق کلام لفظی
اسی کو کہتے ہیں جو نفسی پر دال ہو تو یہ عبارات اول تو فاضل مذکور کے مدعا کو مخالف
نہیں جب صاحب عجالہ تفصیل فرمائیں گے ہم بھی اس کی کیفیت مفصلاً انشاء اللہ
عرض کرینگے اور اگر مخالف ہیں تو بھی کچھ حرج نہیں فاضل چلپی کی یہ عرض ہرگز اصل

میں اصحاب نے امتناع کذب کو تسلیم کرنے کے بعد کلام لفظی کو دال ہوتا تھا مگر بعض علماء
دال ہونے کی وجہ سے امتناع کذب ثابت کرتے ہیں جو صریح دور ہے تو جن کی
عبارت مولف نے نقل کی ہیں اُن پر بھی فاضل چلپی کی طرف سے دور کا الزام ہوگا
صاحب عجالہ اُن کی طرف سے جواب دیں مگر حق امل امر ہے یعنی قید احترازی ہرگز نہیں
بلکہ بیان واقع منظور ہے کما مر اسکے بعد مولف عجالہ فرماتے ہیں کہ شاید ہم پر کوئی یہ
اعتراض کرے کہ کلام لفظی کا کذب فی حد ذاتہ ممتنع نہ ہوا بلکہ بحیثیت انطباق اور
بلحاظ دلالت مذکورہ اسکا کذب ممتنع ہو رہا ہے پھر اسکو امتناع ذاتی کیونکر کہہ سکتے
ہیں کیونکہ حیثیت مذکورہ ایک امر عارضی ہے اس کی وجہ سے جو امتناع آئیگا لا محالہ
غیری ہوگا پھر اسکا جواب خوب بسط کے ساتھ بیان فرمایا ہے جسکا خلاصہ یہ ہے کہ کلام
لفظی دو طرح پر ہے ایک تو مضاف الی اللہ جسکو کلام اللہ اور قرآن کہتے ہیں جو کہ کلام
نفسی واجب تعالی پر دال ہے دوسرے وہ کلام لفظی جو کہ صرف مخلوق باری ہے اور
دال علی کلامہ النفسی نہیں جسکو مخلوقات کی کلام کہئے اور حیثیت دلالۃ وانطباق ثانی
سے اگرچہ خارج ہے مگر اول کے مفہوم میں داخل ہے تو اب یہ حیثیت کلام لفظی واجب
تعالی میں چونکہ ماخوذ و ملحوظ ہے اسلئے جو امتناع اس کی وجہ سے ہوگا اُس کو بالغیر
نہ کہیں گے سب جانتے ہیں کہ شریک الباری میں امتناع بوجہ اضافہ الی الباری آیا
ہے حالانکہ اُسکو امتناع بالغیر کوئی نہیں کہہ سکتا اور اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اضافہ
مذکورہ اگرچہ مفہوم شریک میں داخل نہیں لیکن من حیث انہ مضاف بے شک
اضافت اس میں ماخوذ ہے اور اسی وجہ سے شریک کو ممتنع کہا جاتا ہے اور
اُس کی نظیر ایسے سمجھئے جیسا ثلٰثہ ثلٰثہ میں حقیقۃً عرضیہ تھی لیکن ثلث مثلث
میں چونکہ وصفیہ مذکورہ ملحوظ فی الوضع ہے اسلئے وصفیت اصلیہ ہو گئی تو اب
بعینہ یہی ہم کہتے ہیں کہ حیثیت دلالۃ وانطباق اگرچہ کلام لفظی بالمعنی الثانی سے خارج
ہے مگر کلام لفظی بالمعنی الاول میں چونکہ ملحوظ ہے اسلئے حیثیت مذکورہ امتناع ذاتی کے
منافی نہیں ہو سکتی انتہی کلامہ مختصراً حضرت نے مولف عجالہ کی جملہ تقریر کا خلاصہ اسی لئے

عرض کر دیا ہے کہ ناظرین کو معلوم ہو جائے کہ ان صاحبوں کا راس المال بھی بعضہا تقریر جات
ہے انہیں خیالات و توہمات کے بھروسے پر اہل حق کو اہل سنت سے خارج اور اہل
اعتزال میں بعضہ مخزوبات داخل کرتے ہیں اور ان خیالات کے ابطال کے لئے
انشاء اللہ اہل فہم کو تو تقاریر گذشتہ ہی کافی ہونگی ہمارے مدعا کو ان امور سے بفضلہ
تعالی کوئی مضرت نہیں مگر تاہم بنظر توضیح یہ عرض ہے کہ احقر مکرر عرض کر چکا ہے کہ اول
تو کلام لفظی میں دلالۃ وانطباق علی الکلام النفسی جسپر مولف مدار ہے ضروری نہیں کلام لفظی
ہونے کے لئے صرف تالیف کافی ہے اور علی سبیل التنزل تسلیم بھی کر لیں تو بھی کلام
لفظی کا ممتنع الکذب بالغیر ہونا ثابت ہوتا ہے امتناع ذاتی کسی طرح متحقق نہیں ہوتا
مگر تعجب تو یہی ہے کہ معاندین مولانا الشہید فرط تعصب وسکر فلسفہ میں نہ خود تدبر کرتے
ہیں نہ کسی کی تنبیہ پر متنبہ ہوتے ہیں اور اپنی وضع پر قائم اور خلاف اہل حق پر ایسے مستحکم
ہو رہے ہیں کہ خواہ قواعد معقول کے خلاف ہو یا خود اپنے مسلمات کے معارض ہو تو بھی
اپنے دعوے سے ہرگز رجوع نہ فرماویں گے اس مختصر سی بات پر اس قدر جھگڑا اور اس کی
تائید پر اتنا ارشاد اور امر واہی کی طرف ادنے التفات بھی نہ کرنا ہم نہیں جانتے یہ
کس چیز کا اثر ہے دیکھئے مولف علام فقط اتنی بات پر کہ حیثیت دلالت وانطباق
کو کلام لفظی جناب باری کے مفہوم میں داخل سمجھ رہے ہیں اسکے کذب کو ممتنع بالذات
بتلاتے ہیں حالانکہ دخول فی المفہوم کو تسلیم بھی کر لیجئے تو بھی امتناع ذاتی ہرگز ثابت
نہیں ہوتا کیونکہ یہ امر مسلمات بدیہیہ سے ہے کہ وجوب و امتناع ذاتی اُسی کو کہتے ہیں
جسکا منشا نفس ذات موضوع بلا لحاظ کسی جہت یا حیثیت زائدہ علی الذات کے ہو
چنانچہ خود مولف عجالہ اصول مرقومہ ابتدائے رسالہ میں وجوب و امتناع ذاتی کے بارہ
میں ہو ما لا یکون منشاءہ ومنبعہ الا نفس ذات الموضوع من حیث ھی بالتصریح فرما چکے
ہیں اور اہل علم پر ظاہر ہے کہ جو حیثیات و جہات مضرات و حیثیہ اصطلاحیہ میں داخل و ملحوظ ہوتی
ہیں ان کو نفس ذات میں کوئی عاقل شمار نہیں کرتا اور نہ اس وجہ کے وجوب و امتناع کو ذاتی
سمجھا جاتا ہے جملہ اہل معقول کے نزدیک مسلم ہے کہ بوقت ثبوت محمول للموضوع وصف

عنوان کا تحقق ذات موضوع کے لئے ضروری نہیں ورنہ کل نائم مستیقظ کو باطل کہنا ہوگا
اور ہر یہ امر بدیہی ہے کہ حالت انطباق وعدم انطباق میں کلام لفظی کی حقیقت و ذات متحد ہے
تو اب قضیہ الکلام اللفظی کاذب بالامکان ضرور مسلم ہوگا گو حالت انطباق میں بوجہ تسلیم امتناع کذب
کلام نفسی کذب کلام لفظی کو بھی ممتنع بالذات کہہ لیا جائے یعنی بالنظر الی ذات الموضوع جیسا کل نائم
مستیقظ کہنا درست ہے گو حالت نوم میں مستیقظ ہونا محال لذات ہو ایسا ہی کلام لفظی کو بالنظر
الی الذات ممکن الکذب کہنا درست ہوگا اگرچہ حالت انطباق میں جسکو مولف عجالہ مفہوم کلام لفظی
میں داخل فرماتے ہیں کذب کا حمل اُسپر محال ہو کیونکہ حسب ارشاد مولف انطباق علی الکلام
النفسی جیسا مفہوم کلام لفظی میں داخل ہے اُس سے زاید مفہوم نائم میں وصف نوم معتبر ہے
اور جیسا کذب و انطباق علی الکلام النفسی میں تعارض ہے اُس سے کم نوم و تیقظ میں نہیں ہے
علاوہ ازیں اہل فہم پر روشن ہے اور مولف ثانی بھی مقر ہیں کہ کلام لفظی فی نفسہ صادق و کاذب
نہیں بلکہ بوجہ کلام لفظی اُس میں وصف صدق یا کذب آجاتا ہے تو حسب اس قاعدہ کے کہ اوفق
جناب باری کی کلام لفظی میں صدق ذاتی نہوا بلکہ کلام نفسی سے مستفاد ہوا تو اب ظاہر ہے
کہ کلام لفظی کے صدق کو واجب لذات الموضوع نہیں کہہ سکتے اور جب اسکا صدق
واجب بالذات نہوا تو اسکا کذب کیونکر ممتنع بالذات ہو سکتا ہے اور وجوب امتناع ذاتی
مسبوق عنہ کو تثلیث اور ثنائیت کی وصفیت پر قیاس کرنا بھی طرفہ تماشا ہے امور ذاتیہ
حقیقیہ واقعیہ کو امور لفظیہ اصطلاحیہ اعتباریہ پر قیاس کرنا کیونکر قابل تسلیم ہو سکتا ہے اگر
امتناع و وجوب ذاتی کی حقیقت بھی ایسی ہوتی جیسے حنفیہ عرضیہ اصلیہ کی تو پھر یہ قیاس فرمانا
بجا تھا اور قیاس مع [illegible] کو ہم کو مان بھی لیجئے تو یہ مطلب ہوگا کہ کلام مذکور کے کذب کو مولف عجالہ
جو اپنے اعتبار و اصطلاح کے مقتضیات ذاتیہ میں داخل کرتے ہیں اور ہم موافق حقیقت
ونفس الامر کے ممتنع بالغیر کہتے ہیں اس لئے دونوں قول میں تعارض نہوا جو کسی کو اہل
سنت سے خارج کر کے مزدار یہ بنانے اور صاحب عجالہ کا یہ فرمانا کہ شریک الباری
میں امتناع بسبب اضافۃ الی الباری آیا ہے اور سب اسکو امتناع ذاتی کہتے ہیں تو
معلوم ہوا کہ اضافات کو امتناع ذاتی کے منافی کہنا درست نہیں ورنہ شریک الباری

امتناع کو بالغیر کہنا پڑیگا جو بالبداہۃ باطل ہے انکے عدم تحقق پر دال ہے کیونکہ یہ امر عقل سلیم
کے نزدیک مسلم ہے کہ امور عارضہ خارجہ کی وجہ سے امور ذاتیہ میں ہرگز تغیر نہیں آسکتا یہ
کیونکر ہو سکتا ہے کہ عوارض و اضافات کے بدلنے سے حقیقت واحدہ کو واجب بالذات
اور ممتنع بالذات اور ممکن بالذات سب کچھ بنا لیجئے اس میں شک کرنا فطریات کا منکر بننا
ہے لیکن کبھی یہ ہوتا ہے کہ بعض مفہومات غیر معینۃ الحقیقۃ ایسے ہوتے ہیں کہ اُن کی
حقیقت کا تعین بذریعہ مضاف الیہ ہوتا ہے اور تغیر حقیقت مضاف الیہ اُس کے تغیر
حقیقت کے لئے سبب وعلت ہوتا ہے مثلاً شریک و نظیر و اجتماع و ارتفاع و وجود و
عدم وغیرہ مفہومات محضہ غیر معینہ میں یہی قصہ ہے کہ نفس الامر میں ان کے لئے حقیقت متاصلہ
واحدہ معینہ ہرگز نہیں بلکہ بذریعہ مضاف الیہ اُن کی حقیقت معین ہوتی ہے تو حاصل شریک
و نظیر باری واجب اور شریک و نظیر ممکن ہوگا علی ہذا القیاس اوروں کو خیال فرما لیجئے
تو اب یہ امر ہرگز متصور نہیں ہو سکتا کہ شریک مطلق کے لئے کوئی حقیقت معین کیجائے
اور شریک باری ہو یا ممکن اُن سب میں وہ حقیقت معینہ واحدہ مشترک ہو البتہ مفہوم شریک
سب میں مشترک ہے بالجملہ قاعدہ کلیہ وہ جو یہی ہے کہ فقط اضافات و عوارض کے بدلنے
سے امور ذاتیہ میں تغیر نہیں آسکتا مگر جہاں کسی شے کے لئے تغیر اضافات تغیر حقیقت
کے لئے علت و سبب ہو تو وہاں بوجہ تغیر حقیقت امور ذاتیہ ضرور متغیر ہو جائیں گے صرف
اضافات کے تغیر سے تغیر مذکور پیش نہیں آیا جو کسی کو مثل مولف ثانی کوئی اشتباہ
پیش آئے اور اس کے دفعیہ کے لئے اضافہ خاصہ کو مفہوم شریک میں من وجہ داخل مانے
اور من وجہ خارج یہ عذر بدتر از گناہ نہیں تو محض گناہ ہونے میں کچھ شک بھی نہیں بخلاف کذب کلام لفظی
مسبوق عنہ کے کہ اس میں تغیر اضافات سے تغیر حقیقت لازم نہیں آتا اول تو دیکھئے کلام
لفظی خواہ موجود موجود حقیقیہ میں ہی ہو مگر بالبداہۃ معلوم ہے کہ کلام واجب تعالی اور
کلام لفظی مخلوقات کی ایک حقیقت ہے اسکے بارہ اور اسکی بنا یا متعدد اسکے حدوث و مخلوقیۃ
کو خود اس [illegible] میں مولف بھی تسلیم فرما رہے ہیں اور احقر بھی مقدمات وغیرہ میں بالتصریح
عرض کر چکا ہے علی ہذا القیاس یہ بھی معروض ہو چکا ہے کہ صدق و کذب خواہ کلام واجب

کی طرف منسوب کیا جائے خواہ کلام ممکنات کی طرف ہر دو حالت میں ایک ہی حقیقت
ہوگی سوجب کلام لفظی اور اسکے صدق وکذب کی ہر دو حالت میں ایک ہی حقیقت ہوئی
تو اب اسکو شریک الباری پر قیاس کرنا جس کی حقیقت ہر دو حالت مذکورہ میں بالبداہۃ
مختلف ہوتی ہے محض ادعاے بے اصل ہے الحاصل کسی کلام لفظی کو زید عمرو وغیرہ
ممکنات کی طرف منسوب کرنے میں جیسے حقیقت میں تغیر نہیں آتا ایسا ہی اگر اسکو ذات
واجب کی طرف منسوب کیجئے تو بھی اسکی حقیقت میں تغیر تبدل اصلا نہ آئیگا البتہ تغیر
اضافات ہر دو حالت میں مسلم ہے تو اب محض اضافات وعوارض کے بدلنے سے
ایک حالت میں اس کلام کاذب کی ذات کو ممتنع اور دوسری حالت میں ممکن ہرگز ہرگز نہیں
کہہ سکتے اور ان سب قصوں سے قطع نظر کر کے ہم پوچھتے ہیں کہ حسب ارشاد علامہ [illegible]
جیسا کلام خبری کاذب بسبب عدم انطباق و دلالت مذکورہ کلام اب کسی طرح نہیں
ہوسکتی اور اسوجہ سے تکلم بکلام کاذب کو قدرت قدیمہ سے خارج کہتے ہیں ایسے ہی کلام
انشائی میں بھی اُن اوامر ونواہی کو جو کہ خلاف حکمت ہیں بوجہ عدم تصور انطباق مذکور کلام الٰہی
کہنا باطل ہونا چاہئے اور اسی وجہ سے اوامر ونواہی خلاف حکمت کے ساتھ تکلم واجب کو
قدرت سے خارج اور ممتنع بالذات کہنا چاہئے جو بالبداہۃ باطل ہے اور نیز علماء محققین
اوامر ونواہی خلاف حکمت سے گو آپ باجتماع النقیضین کے تکلم کو قدرت قدیمہ میں
داخل فرماتے ہیں صرف خلاف حکمت ہونے کی وجہ سے تکلم مذکور کو ممتنع فرمایا سو جسکا
نتیجہ وہی امتناع غیری نکلتا ہے جو اہل حق کا دعوے ہے تو اب انطباق و دلالت مذکورہ
کے جو معنے یہاں لئے جاوینگے وہی بعینہ کلام خبری میں لے لیجئے کیونکہ انطباق مذکور
جیسا کلام خبری میں ضروری فرمایا جاتا ہے ایسا ہی کلام انشائی میں بھی لابدی ہونا چاہئے
عرض جوابات کے بعد یہ گذارش ہے کہ صاحب [illegible] نے کلام لفظی کو حادث مان کر جو کذب
کا امتناع ذاتی ثابت کیا تھا اسکی کیفیت تو بحمد اللہ یہ احقر عرض کر چکا ہے کہ یہ خیال خام
ہے اور جملہ امور پیش کردہ [illegible] کے جوابات متعددہ عرض کر چکا ہوں اب باقی رہی شق
ثانی یعنے اگر کلام لفظی کو قدیم کہا جائے جیسا کہ مولف مذکور سلف صالحین کا مذہب قرار دے

رہے ہیں تو اس صورت میں مولف ثانی اپنے مدعا کو بدیہی الثبوت سمجھ رہے ہیں مگر اول
تو یہی امر قابل لحاظ ہے کہ مولف علام کا یہ دعوے محض اُن کا اختراع واحداث ہے سلف
صالحین ہرگز اس امر کے قائل نہیں بلکہ کلام لفظی یعنی حروف والفاظ کو جملہ محققین سلف و
خلف برابر حادث فرمارہے ہیں اور اسکے منکر کو مبتدع اور ضال و جاہل وغبی کیا کیا کچھ
الفاظ سے یاد فرماتے ہیں چنانچہ بسط وتفصیل کے ساتھ یہ جملہ مضامین گذر چکے ہیں تو اب اگر
ہم یہ تسلیم بھی کرلیں کہ قدم کلام لفظی کی صورت میں کذب کا امتناع ذاتی حسب ارشاد [illegible]
صاحب ثابت ومحقق ہے تو بروے انصاف انکو کوئی نفع نہیں اہل فہم تو اس امر کو اسی
نظر سے دیکھینگے جس نظر سے بناء فاسد علی الفاسد کو دیکھنا چاہئے اور بپاس خاطر صاحبان
معقول خلاف عقل ونقل اگر ہم کلام لفظی کو قدیم تسلیم بھی کرلیں تو حسب مذہب عبد اللہ بن
سعید القطان وجماعت متقدمین جو کہ تعلقات کلام کو حادث فرماتے ہیں چنانچہ اوراق سابقہ
میں احقر بھی عرض کر چکا ہے پھر بھی انشاء اللہ ہم کو کوئی دقت نہیں کیونکہ ظاہر ہے
کہ صدق وکذب تعلقات پر موقوف ہے اور تعلقات حادث ہیں تو صدق وکذب بدرجہ
اولیٰ حادث ہوگا گو کلام قدیم ہو سوجب تعلقات حادثہ مقدور باری تعالیٰ ہیں تو صدق
وکذب جو کہ اُن پر موقوف ہیں بالبداہۃ مقدور باری ہونا چاہئے جو کہ صدق کے وجوب
ذاتی اور کذب کے امتناع ذاتی کے صریح مخالف ومعارض ہے اور فقط عبد اللہ بن
سعید وجماعت متقدمین کی موافقت بھی اگرچہ اُن تہمتوں سے اتباع مولانا الشہید کو
حافظ وعاصم ہونی چاہئے جو تہمتیں کہ اہل معقول اپنی خوش فہمی سے تراش رہے ہیں لیکن
حسب معروضات احقر جو کہ مقدمہ کتاب میں گذر چکی ہیں جب یہ دیکھا جائے کہ عبد اللہ
بن سعید وجمہور کے مذہب میں غالبا نزاع لفظی ہے تو پھر تو صلحاے امت پر تبرا گوئیوں کو
کہ انجام اور اصلاح کلام کی نہایت ضرورت معلوم ہوتی ہے علاوہ ازیں صدق وکذب
کلام خبری کے اوصاف اضافیہ میں شمار ہوتا ہے چنانچہ مقدمہ کتاب میں بھی عرض کر چکا ہوں
اور ہم بالبداہۃ دیکھتے ہیں کہ اعتبار واضافہ کے تغیر سے کلام صادق کاذب ہو اور کاذب
صادق ہو جاتی ہے تو اب گو کلام لفظی کو قدیم مان لیا جائے لیکن اس کے اوصاف اضافیہ

ختم شد

محفوظات شاہی کتب خانہ دیوبند